المكتبة الفلسفية

ضوابط المعرفة

المسمّاة شرح الهداية الأثيريّة

تأليف العلّامة الفيلسوف

صدر الدّين محمد الشّيرازى

ت ١٠٥٠ هـ

ضبط وتحقيق

أ. د/ أحمد عبد الرحيم السايح

المستشار/ توفيق على وهبة

الجزء الأول

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

ضوابط المعرفة

المسماة شرح الهداية الأثيرية

المكتبة الفلسفية

ضوابط المعرفة

المسماة شرح الهداية الأثيرية

تأليف العلامة الفيلسوف

صدر الدين محمد الشيرازي

ت ١٠٥٠ هـ

ضبط وتحقيق

أ. د. أحمد عبد الرحيم السايح

المستشار/ توفيق علي وهبة

الجزء الأول

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد ـ القاهرة
٢٥٩٢٢٦٢٠-٢٥٩٣٨٤١١ / فاكس: ٢٥٩٣٦١٢٧٧
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الشيرازى ، صدر الدين ،...-١٦٤٠ م
ضوابط المعرفة،المسماة، شرح الهداية الاثيرية/ تاليف صدر الدين الشيرازى وظبط وتحقيق احمد عبد الرحيم السايح ،توفيق على وهبة
- ط ١ ـ القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠٨
١ ص : ٢٤ سم
تدمك :٩٧٧ - ٣٤١ - ٣٨٧
١- الفلسفة الاسلامية
٢- علم الكلام
ا-العنوان
ب- السايح ،احمد عبد الرحيم (ضابط ومحقق)
ج- وهبة ،توفيق على (ضابط ومحقق مشارك)

ديوى: ١٨٩

رقم الإيداع: ٢٠٠٨/٣٢٢٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، الذى هيأ للإنسان الوعى الثلاثى الذى به يدرك المعرفة.

والصلاة والسلام على الرسول الصادق الأمين وعلى آله وصحبه.

أما بعد:

فإن الميل إلى الفلسفة طبيعى فى الإنسان، وأن لكل شخص فى الحياة فلسفة يسير عليها، ومذهبًا خاصًا فى أفعاله وسلوكه.

فهو إما أن يأخذ هذه الفلسفة عن غيره، وإما أن يبدعها بنفسه فيفكر فى مبدأ هذا الوجود ومعاده، ويتأمل ما فيه من الخير والشر، ويفكر فى الإنسان وغايته، ويتخذ لنفسه فى الحياة قاعدة عملية متناسبة مع عقائده وآرائه.

وهذه الفلسفة العامية قد يستمدها الإنسان من تجاربه ومطالعته، وقد يوحى بها القلب والضمير تحت تأثير العوامل الاجتماعية، وقد تقبلها نفسه طائعة أو مختارة، إلا أن هناك شيئًا واحدًا لا ريب فيه، وهو أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تبقى مجردة من الاعتقاد.

نعم إن فى الناس طبقة لا تتلذذ بالتصور، ولا تفكر فى شيء كأن على سمعها حجابًا، أو على أبصارها غشاوة، فلا تميل إلى هذه الأبحاث، ولا تهتم بهذه الآراء، بل تنصرف إلى الحياة المادية، فهى حقيقة بأن تسمى عدوة الفلسفة، لأن أفرادها مصابون بالجمود الفكرى، والركود الفلسفى.

إلا أنهم قليلون، ولقد أصاب الذى قال: إن الإنسان فيلسوف بالطبع، لأنه لم يتجرد من الاعتقاد الفلسفى أبدا، بل كانت الفلسفة دائمًا مطمح أنظاره، حتى أن الجهل لم يمنعه فى العصور المظلمة من أن يذهب مذاهب شتى فى الوجود، وطبيعة النفس، والبقاء بعد الموت.

والفلسفة ليست من الأمور التى تهم المتخصص فقط، وإنما تهم الجميع، وذلك لأنه ــ وإن كان هذا أمر يمكن أن يدعو إلى التعجب ــ لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف، أو على الأقل فإن لكل إنسان لحظات فى حياته يصبح فيها فيلسوفًا، فالتفكير الفلسفى ليس كما يتصور البعض احتكارًا للفلاسفة أو المشتغلين بالفلسفة، إذ أن الإنسان كإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به.

والتفلسف ليس شيئًا آخر غير استخدام هذا العقل، فالحيوان يرى ويسمع، بل ويتذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا فى حاجته الوقتية.

أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها، ويكون له فيها رأيًا، ثم يجتهد فى تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره، وهذا طريق فهم الشىء فهمًا واضحًا، فإن فعل هذا قلنا: إنه «يتفلسف».

وعلى ذلك فإنه لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف، أو على الأقل فإن لكل منا فى حياته لحظات يكون فيها فيلسوفًا ينظر ويتأمل، ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور.

وليست الفلسفة إلا نتاجًا للنظرة الفاحصة للعقل البشرى إلى هذا الوجود، وتطلعا مشروعًا من جانب هذا العقل إلى إدراك المبادئ الأولى فى هذا الوجود ومحاولة لحل ألغاز الحياة المتمثلة فى الأسئلة التالية: من نحن؟ ومن أين نأتى؟ وإلى أين نذهب؟ وما أحسن سبيل للوصول إلى هذا المصير؟.

والعقل قبس من نور الله، أو كما يقول الإمام الغزالى: «أنموذج من نور الله».

ويحاول العقل أن يكشف بهذا النور (مجاهل الوجود وشعابه، فيتتبع الموجودات ويحاول أن يدرك ماهياتها وشكلها، مرتقيًا من علة إلى علة حتى يصل إلى الغاية القصوى التى هى العلة الأولى، والتى كان كل شىء بها ومن أجلها).

ثم يعود هذا العقل مرة أخرى إلى تأمل هذا الكون ناظرًا فيه من جديد ومكونًا لنفسه صورة واضحة عنه، ومفسرًا كيفية انسجام الأشياء فى ذاته، وفيما حوله، مما هو خارج عن ذاته.

ومن ذلك يتضح لنا: أننا جميعًا من عامتنا إلى خاصتنا نتفلسف بدرجات متفاوته، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف.

فالفلسفة فى واقع الأمر ليست بالشيء الدخيل على الإنسان، فحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل.

وهكذا نجد أن الفلسفة ليست نبتًا غير طبيعى فى المجتمع، وإنما هى ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان كإنسان، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود.

وليست الفلسفة مجرد دراسات نظرية منعزلة عن حياة الناس اليومية، بعيدة عن التأثير فيها، وإنما هى نظره إجمالية فى الكون، واتجاه فكرى عام نحو الحياة فى مجموعها.

وهذه النظرة وهذا الاتجاه الفكرى يؤثر بطبيعة الحال فى تصرفات الإنسان اليومية وفى معالجتنا للحوادث التى تمر بنا.

بمقتضاها نسير فى عملنا، ونواجه النظم الطبيعية التى تحيط بنا، وتحدد ميولنا نحوها، وتصرفاتنا تجاهها.

ولكل إنسان نظرة فى الحياة: فى أصلها وغايتها، وفى مصير هذا الإنسان، وفى البعث والخلود، وفى الخير والشر... فهذه أسئلة لا بد أن كل واحد قد فكر فيها، وانتهى إلى رأى حقًا كان أم باطلاً.

فإن قلت: ومن الناس من يقف مترددًا لا يستطيع أن يتبين الطريق، **قلنا:** إن الشكاك واللا أدرين من الفلاسفة.

وكل إنسان فى خلال حياته يقبل نوعًا من الفلسفة عن وعى أو عن غير وعى، إذ أن لكل إنسان أفكاره عن الكون والحياة وعن دوره فى الحياة، وتنشأ هذه الفلسفة عن القراءات والتعليم والتقاليد، وعن دوافع القلب، وهواتف الوجدان.

ولفظ فلسفة مشتق فى اليونانية، وأصله (فيلا ــ صوفيا) ومعناه: محبة الحكمة، ويطلق على العلم بحقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح.

والصفات التى تتميز بها الفلسفة هى: الشمول والوحدة والتعمق فى التفسير والتعليل والبحث عن الأسباب القصوى، والمبادئ الأولى، ولذلك عرفها أرسطو بقوله: إنها العلم بالأسباب القصوى، أو علم الموجود بما هو موجود.

وعرفها ابن سينا بقوله: إنها الوقوف عن حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه.

وهى كما قال الجرجانى: التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية.

أما فى العصور الحديثة فإن لفظ الفلسفة يطلق على دراسة المبادئ الأولى التى تفسر المعرفة تفسيرًا عقليًّا، كفلسفة العلوم وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحقوق... إلخ.

أو تطلق على كل معرفة تامة التوحيد، أو تطلق على مجموع الدراسات المتعلقة بالعقل من جهة ما هو متميز عن موضوعاته، أو من جهة ما هو مقابل للطبيعة.

فإذا دلت الفلسفة على دراسة العقل البشرى من جهة ما هو متميز عن موضوعاته انقسمت إلى قسمين:

١- قسم يشمل البحث فى أصل المعرفة وقيمتها، وفى مبادئ اليقين وأسباب حدوث الأشياء، ويحاول كل فيلسوف أن يجيب به عن سؤالنا: ماذا يمكننا أن نعلم؟.

٢- قسم يشمل البحث فى قيمة العمل، وهو الإجابة عن سؤالنا: ماذا يجب أن نفعل؟.

والفرق بين العلم والفلسفة أن العلم يتقدم ويتسع نطاقه بازدياد الحقائق التى يحصل عليها، على حين أن الفلسفة تظل محصورة فى دائرة واحدة، وإن كانت الصور التى تعبر بها عن هذه الحقائق مختلفة ومتفاوته.

ولذلك قيل: إن الفلسفة نظرية القيم، وتشتمل على ثلاثة أقسام وهى:

المنطق، وموضوعه: البحث فى قيمة الحقيقة.

وعلم الجمال، وموضوعه: البحث فى قيمة الفن.

وعلم الأخلاق، وموضوعه البحث فى قيمة العمل.

وتسمى هذه العلوم الثلاثة بالعلوم المعيارية، وموضوعها: دراسة مظاهر العقل البشرى من حيث قدرته على تأليف أحكام القيم.

ولكى نفهم حقيقة الفلسفة ينبغى ألا نفصلها مطلقًا عن مجال المعرفة، فالفلسفة لا تشير مباشرة إلى ما هو معرفة، ولكنها تقترن اقترانًا مباشرًا بالمعرفة فى كل أبوابها.

ولذلك ترتبط الفلسفة بكل المناهج التى تؤدى إلى تحصيل المعرفة، وتتعرض الفلسفة أولاً بأول فى كل ما من شأنه أن يمثل منهجية لتحصيل المعارف والتحقق منها.

فالفلسفة ليست تشهيرًا، بل نقدًا عقليًّا لمواضيع قد تكون عقلية، وقد لا تكون عقلية، ومن هنا جاءت صعوبتها، فنجد من ميادينها (الميتافزيقيا) بما تشتمل عليه من مشاكل الوجود والإنسان والحرية والحقيقة والمنطق كوسيلة للتفكير الصحيح والأخلاق والنفس والمجتمع.

إن مختلف الفلسفات هى مواقف ووجهات تأمل من هذه القضايا التى دوخت الإنسان منذ أن جاء إلى هذا العالم.

ومعنى الفلسفة إذن هو أنها فرع الاهتمام المعرفى المحاط بكل ضرورات وأدوات ووسائل الأحكام لطريقة التعبير المعرفى.

يكفى أن تتقدم خطوة صغيرة فى مجال الحوار، وتبادل الرأى ومناقشة معانى الألفاظ لتجد نفسك فجأة وجها لوجه أمام أصول ومبادئ المعرفة، وشروط التقدم المعرفى، ومناهج البحث العقلى، التى تقوم بدورها بالتحقق ضمن كل النتائج، وتقسيم كل أنواع البحث، ووضع كل فكرة بسيطة أو معلومة فى إطارها المعرفى المتخصص بها حتى يمضى الفكر كأشمل ظاهرة إنسانية إلى أقصى آماد الخبرة المعرفية، وطرق الاستفادة العملية التابعة لها.

ومن معانى الفلسفة إطلاقها على الاستعداد الفكرى الذى يجعل صاحبه قادرًا على النظر إلى الأشياء نظرة متعالية، قادرًا على تقبل الحدثان بكل ثقة وسكينة واطمئنان.

ويمكن أن نفهم معنى الفلسفة:

إنها نظرة شاملة إلى الحياة فى مجموعها.

وهى من جهة أخرى حل للمشكلات.

وهى من جهة ثالثة: الآراء التى تنتهى إلى العمل والسلوك ما دامت سنة الحياة، والحركة، والنمو، والإبداع.

والذين يقصرون الفلسفة على التصورات المجردة المنعزلة فى الذهن إنما يبعدون الفلسفة عن الحياة.

ولقد كان سقراط فيلسوفًا على هذا المعنى الذى نراه: لم يؤلف كتبًا، و لم يدون رأيًا، ولكنه كان يعلم الناس فى الشوارع والأزقة والملاعب، فكان هو الحكمة الحية، والفلسفة المتنقلة.

هذه الفلسفة الحية، أو فلسفة الحياة، لا نستطيع أن نحدها أو نعرفها، ففى كل جيل لها مدلول، وفى كل عصر لها تعريف، وهذا يقتضى النظر فى التاريخ لاستقصاء مفهومها مع الزمان.

وغاية الفلسفة: البحث عن الحقيقة بحثًا مطلقًا مجردًا من الغايات.

ومعزولاً عن الأحوال العاطفية والاجتماعية والمادية، ويجرى البحث على أسس ثابتة من المنطق، مؤيدة بالبراهين.

وإذا قيل: كل إنسان يتفلسف، فليس معنى ذلك أن كل الناس فلاسفة بالمعنى الاصطلاحى.

فالفيلسوف ليس هو الشخص الذى يبدأ فقط بالتفلسف، وإنما هو الذى يستمر فى التفلسف حتى النهاية.

وإذا كان من المُسلَّم به أن كل موجود يفكر، إلا أن الطريقة التى يمارس بها المرء هذا التفكير أمر مختلف عما هو الحال فى الفلسفة، فالفيلسوف لا يكتفى

بدرجة التفكير التى يمارسها المرء فى حياته العملية، وحاجاته الوقتية، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادى فى محاولة البلوغ إلى وضوح تام، فى حين أن الحقيقة فى التفكير العادى تكون أمرًا تقريبيًا معتادًا، ولذلك تكون قابلة للشك.

ولو لاحظنا أصل الوضع لكلمة فلسفة لقلنا: إن الفيلسوف هو محب الحكمة أو المعرفة، وساغ أن نطلق كلمة (فيلسوف) على كل إنسان ذى عقل، إذ محبة المعرفة قدر مشترك بين الناس جميعًا تستوجبه فطرهم، ويتفاوت بمقدار مواهبهم، وحب استطلاعهم.

ألا ترى أن كل إنسان بطبيعته يحب أن يستطلع ما يحس به إن ظاهرًا وإن باطنًا، يحاول أن يكشف حقيقته، وسر وجوده، وعلاقته بغيره.

فهل وجود هذا القدر المشترك بين الإنسان يجيز لنا أن نعمم إطلاق الفيلسوف، وأن نطلقه على كل إنسان، نعم لو لم يكن للفلسفة معنى خاصًا اصطلح عليه المفكرون لساغ لنا، أن نقول: ذلك لكن قد اصطلح الناس على أن للفلسفة معنى خاصًا وأنها أصبحت موضوع الخواص الذين يجسدون عقولهم فى حل مشكلات الحقائق ومعميات الكائنات، ويرون أن الحياة كل الحياة فى النظر فيها واستطلاع حقائقها، وسر وجودها.

فالفلسفة بمعناها الاصطلاحى ليست مطلق بحث واستطلاع، والفيلسوف ليس كل من نظر واستطلع.

بل إن الفيلسوف هو الذى صرف همته، وأهم أغراضه إلى البحث فى حقائق الأشياء واستطلاع ظواهر وجودها، وعلاقة بعضها ببعض، واتخذ ذلك مهنة، فأكسبت تلك المهنة مرونة فى عقله وقدرة على إدراك الأشياء بسرعة لم تكن عند غيره.

وكما لا يطلق اسم الطبيب أو الصانع أو الزارع إلا على من تدرب على الطب أو الصناعة أو الزراعة، واتخذ ذلك مهنة له، كذلك لا يطلق اسم فيلسوف إلا على من صرف همته للبحث عن الحقائق واستطلاع عللها، وتدرب على ذلك

بعقله الحر من غير تقليد، فالفيلسوف هو ذلك المفكر الذى يؤمن بأن عقل الإنسان يعلو على الإنسان.

وعباس محمود العقاد يحدد شخص الفيلسوف بأنه: الذى يبحث ويعلل ويعمم، ويراجع مذاهب الفلاسفة، ويصحح ما يراه موضعًا للتصحيح.

وقد يبلغ المفكر مرحلة الحكمة، أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المران العقلى، والقياس المنطقى، ولكنه لا يبلغ درجة الفلسفة إلا إذا اصطنع أسلوب الفلاسفة، وأخضع نفسه لمقاييسهم وخاض مثلهم فى إشاراتهم وتوصل إلى مرتبة الإحساس بمعنوياتهم.

وقد يكتفى المفكر بأن يتابع شؤون المعاش معتمدًا على قوة المنطق وصلابته، وبأن يزاول حرفة العمل العقلى فى المسائل العادية، ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف إلا إذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقودًا للتعرف على الحقائق، والوقائع، وسلم بمنطقهم فى الاستناد إلى قيمهم ومفاهيمهم.

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفًا إلا إذا استطاع أن يتشرب روح الفلسفة، وطرائقها فى التعبير من ناحية، وأن يقدر الرأى قدره وأن يعرف للفكرة خطورتها، وأن يعترف فيما بينه وبين نفسه بمهام النظر العقلى وأهميته من ناحية أخرى.

فالمفكر لا يسمى فيلسوفًا إلا إذا امتاز بأربع خصائص:

١- أن يبحث عن الحقيقة بحثًا مجردًا.

٢- أن يكون بحثه هذا نظريًا شاملاً لمظاهر الوجود كلها.

٣- أن يجرى هو فى بحثه على أسس من المنطق المؤيد بالبراهين.

٤- وأن يوجد نظامًا متماسكًا خاصًا به، ثم يستطيع أن يفسر لنا بهذا النظام مظاهر الوجود.

فالفلسفة ميدان مفتوح أمام الجميع يمكن أن يدرج إليه كل مشتغل بالفكر على شرط أن يمر بكل أنواع المران الذى يقتضيه التعبير السليم، وعلى شرط أن يحمل فى ذوقه وحسه مسئولية الرأى.

ومن هنا يمكن أن نقسم مراتب الفكر عند البشر إلى ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: هى مرتبة الفكر العادى التى تتمثل أو تنحصر فى انصراف الفرد إلى تدبير أمور حياته العملية، ومعالجة مشاكله اليومية الجارية: أمور معاشه ومعاملاته، وعلاقاته مع الناس.

والإنسان فى العادة لا يقف عند هذه المرتبة من الفكر العادى، وإنما تسلمه بالضرورة إلى:

مرتبة ثانية: وهى ما يمكن أن يسمى بالفلسفة الخاصة التى تمثل مجموعة المبادئ والمعتقدات التى ينظر من خلالها الفرد إلى الحياة والأشياء، والتى تمثل أيضًا القواعد التى يعتمدها فى سلوكه وتعامله مع الآخرين، وفى تقييمه أو حكمه على الناس والأشياء.

المرتبة الثالثة: وهناك مرتبة ثالثة من التفكير تتعدى هذا النطاق، وتلك هى المرتبة التى يحاول فيها الفرد البحث عن تقصى نظرى لهذه المبادئ والمعتقدات، قصد الوصول إلى أسس ومقومات نظرية تدعمها، وفى هذه المرتبة فقط من الفكر يصبح الإنسان باحثًا فى علم الفلسفة.

ولكى يصل الفيلسوف إلى هدفه المنشود من التفلسف لا بد له على طريق التفلسف من خلوة فكرية، لكى يستطيع أن يتمثل العالم الخارجى فى ذهنه، مضيفًا عليه نظرة كلية يعود بعدها مرة أخرى إلى هذا العالم يصوغه من جديد، وفقًا لما توصل إليه من نظرة كلية شاملة.

ونظرًا إلى أن الفيلسوف فى حاجة ضرورية إلى هذا الابتعاد عن الحياة اليومية الجارية، فإنه يبدو فى نظر البعض منعزلاً عن الحياة، ولكن هذا الانعزال الذى يراه البعض فى موقف الفيلسوف ليس فى الواقع انعزالا حقيقيًّا، وإنما الفيلسوف الذى ينشد الوضوح لا بد له، لكى يصفو فكره، ولكى تتجرد نظريته فى شوائب المادة وعلائقها، من ممارسة التفلسف فى جو بعيد عن صخب الحياة وضوضائها.

فالفيلسوف الذى لا يهتم كثيرًا بجزئيات المسائل، وإنما يفكر فى أمور كلية يغوص إلى أعماقها لكى يتبين جذورها، لا بد له من هذه العزلة المؤقتة التى ليست

أبدًا هدفًا فى ذاتها، وإنما هى فقط مجرد وسيلة يستعين بها الفيلسوف على أداء واجبه، وبلوغ هدفه من التفلسف.

ويجدر بنا أن نشير إلى الموقف الفلسفى لأهميته بالنسبة إلى الفلسفة والفيلسوف، حيث أنه من الموقف الفلسفى: النظرة الفلسفية، والموقف الفلسفى ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب وثرثرتها الدائمة.

وإذا عارض الفيلسوف أن ينساق فى تيار الحياة اليومية الجارية لكيلا يضيع شتات جزئياتها، ويعميه تعصبها الزائف، فإنه قد يكون قد وضع اللبنة الأولى فى طريق التفلسف، ويصبح الجو مهيئًا أمامه لمعالجة الأمور الكلية التى تكون موضوع الفلسفة.

فالفلسفة كانت وما زالت علم الوجود الكلى كما عرفها أرسطو.

والفيلسوف لن يستطيع البحث فى الوجود الكلى ومناقشة الأمور الكلية الشاملة إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية، وهذه هى الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفى.

وهذا الموقف يقتضى من الفيلسوف أن يقوم بعملية رد العالم الخارجى فى صورته الجارية إلى الذات.

فرد العالم إلى الذات خطوة ضرورية من خطوات التفلسف لا بد منها ليتيسر للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته الكلية، وهى بمثابة الخطوة الثانية من خطوات الموقف الفلسفى.

ولكن حذار أن نفهم من عملية رد العالم إلى الذات استمراء الحياة الباطنية فى الذات وقطع الصلة بالعالم الخارجى.

فالإنسان موجود فى العالم ومن المستحيل أن يعزل نفسه عن هذا الوجود الواقعى وينشئ وجودًا خاصًّا به، يجتر فيه ذاته ضاربًا صفحًا عمن حوله، ومعنى ذلك: أن الفيلسوف بعد أن يرد العالم الخارجى إلى الذات يسعى إلى أن يصل بين

نفسه وبين الوجود الخارجى وهذه تكون الخطوة الثالثة من خطوات الموقف الفلسفى.

وعلى ذلك فإن التفلسف يقتضى حركتين متلازمتين من حركات الفكر:

حركة يرجع فيها الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية التى يشحذ فيها قواه ويخلص إلى ماهيته ويرفض ان يترك نفسه على سجيتها مع تيار الحياة الجارية، وحركة أخرى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه بعد أن يكون قد أملى عليه التأمل العقلى طرائق خاصة فى البحث تجعله لا يحفل إلا بأكثر المسائل عمومًا وشمولاً، وهى الكليات، وبأكثر هذه الكليات كلية وهو مبحث الوجود أو الكون وعلاقة الإنسان به.

والواقع ــ كما نعلم جميعًا ــ أن فلاسفة الإسلام قد شغلوا أنفسهم طول الوقت بمشكلة التوفيق بين العقل وبين العقيدة، أو بين الفلسفة وبين الدين.

لقد خص فلاسفة الإسلام هذا الجانب بقصد كبير من فكرهم، وأدلى فيه كلٌّ منهم بدلوه، وليست هذه النظرات التوفيقية بالشىء الممتع حقًا من وجهة نظر فلسفات اليوم، فهذه كلها مواقف تعسفية يضيق المرء فيها بإساءة الفهم أصلاً للمشكلة.

وقلما يشغل مفكر حديث الرأى والنظر نفسه بمراجعة أمثال هذه التوفيقات على أساس اختلاف الغائى والمنهجى فى كلٍّ من الدين والفلسفة، فالدين لا يهدف إلى ما تهدف إليه الفلسفة، ولا يشق نفس الطريق العملى فى الإثبات والتدليل.

والدين يقصد إلى توكيد العقيدة فى الإسلام، بينما تتوافق الفلسفة فى مواقفها مع العلوم المعرفية، وقد تتلامس جوانب فى الدين مع جوانب فى الفلسفة، ولكن هذا التلامس لا يعنى أكثر من تلامس محيط دائرتين منفصلتين موضوعًا ومختلفتين شكلاً.

والفلسفة الصائبة تحتاج إلى الدين حيثما يكون الدين أقدر على الاستجابة لما لم تجرؤ الفلاسفة على تناوله من أمور الفكر والفهم، كذلك استطاع الدين أن

يمثل فى بعض الأحيان مواقف التحرر العقلى بالنسبة إلى الأوضاع التقليدية والأفكار الجامدة.

ومن المعلوم، أن قضايا المنطق والفلسفة من التصور والتصديق، والعلم والإدراك، والضرورى والنظرى، والكلى والجزئى والحد والرسم، والقياس الاقتراف والاستثنائى والفلسفة الإشراقية، والفلسفة المشائية، والوجود والماهية، والعلة والمعلول، والوجوب والامتناع والإمكان، وغير ذلك مما يتصل بالعقل الواعى لا يدركلها كل الناس، ومما هو واضح أنه لا يستطيع أن يخوض من هذه المسائل والقضايا، إلا أولئك العلماء الذين بحثوا، ودرسوا، وأضافوا وجددوا، وتعمقوا فى جوانب المعلومات، أما أولئك الذين يحفظون الروايات، والحكايات، والأساطير، فليس هذا شأنهم، لأنهم يأخذون القشور، وبعيدون عن العقلانية الواعية التى تستبطن الأمور، وتتأمل النتائج وتصل إلى المقدمات، ولهذا أصيبت المجتمعات بأولئك الذين نسبوا إلى مؤسسات دينية، وهم ليسوا أهلاً لهذا الانتساب، قال تعالى فى سورة الأعراف: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[(1)].

ويبدو لنا أن هؤلاء المتنطعين أساءوا إلى أوطانهم ومجتمعاتهم بهذه القشور التى ظنوا أنهم بها علماء.

ومما ينبغى أن يدرك: أن هؤلاء المتنطعين يصدون عن العقل والمفاهيم العقلانية ومتجملون وراء أساطير وحكايات غنوصية وأساطير ديصانية ولذلك كانوا بعيدين عن الوعى بمفاهيم الدين.

ومما ينبغى أن يفهم: أن العلاقة بين الدين والعقل علاقة انطلاق وإيمان، ولولا العقل ما كان هناك إيمان بالدين..

فالعقيدة الإسلامية عقيدة الفطرة، تتناسق تعاليمها مع الفطرة السليمة، ويجد العقل المستنير فى تعاليمها: الحق والخير، لأنها منــزلة من عند الخالق الذى خلق،

---

(١) سورة الأعراف آية ١٧٩.

وعلى ذلك فالإسلام لا يعتمد فى ثبات تلك العقيدة وغرس شجرتها فى القلب على مجرد التلقين ولا يريد من الناس أن يعتنقوها عن تقليد، بل لا بد من قبولها عن فهم ونظر، وبحث وإدراك.

ومما لا يكاد يخفى: أن الفطرة فى الإسلام ليست تفكيرًا خالصًا، ولا شعورًا محضًا إنها مزيج من التفكير والشعور، والدين قد جاء يخاطب الفطرة كما يخاطب الفكر والشعور معا، يخاطب العقل والقلب جميعًا.

والذين يعتمدون على سلطان العقل وحده فى الوصول إلى عقيدة راسخة قد جاوزوا حدود العقل، لأنهم أهملوا جانب الشعور والوجدان.

والذين يخاطبون العواطف دون عقل قد أضروا بالأمة الإسلامية، وما التخلف الذى تعانيه الأمة إلا نتيجة لهذا الخطاب الفارغ.

ولما كان الدين الإسلامى دين عقل وتعقل وعقلانية كانت الشخصية الإسلامية شخصية عقلية، أى يسيطر العقل فيها على كل تصرفات الفرد وبواعثه ودوافعه وعواطفه، وغرائزه، وطريقة تفكيره.

فللعقل مقام القيادة والتوجيه فى الشخصية الإسلامية، إذ يظهر أثره واضحًا فى مجال السلوك والعلوم والمعارف.

والطريقة العقلية فى التفكير، هى وحدها تستطيع أن تدرك وجود القيم الروحية والخلقية، وهى وحدها تستطيع أن توصل الفكر إلى الإيمان بالله، وتعمل على تحرير الإنسان من سيطرة الحياة المادية.

فالإيمان بالله الذى هو أساس التدين الصحيح يساهم فيه التفكير العقلى، وبدون المنهج التفكيرى يصاب التدين بفوضى وضياع يؤدى إلى طمس شخصية المسلم.

والتفكير الذى نعنيه هو التفكير الذى ينطلق من العقل، ومن سمات القرآن الكريم التى تلفت النظر: الإشادة بالعقل، والتوجيه إلى استخدامه فيما يفيد وينفع.

ومن **خصائص العقل**: أنه يتأمل فيما يدركه ويقلبه على وجوهه، ويستخرج منه أسراره ويبنى عليها أحكامه.

ومن أعلى خصائص العقل: الرشد، ووظيفة الرشد فوق وظيفة العقل الوازع والعقل المدرك، والعقل الحكيم.

والإسلام الحنيف: يخاطب العقل الإنسانى بكل ما احتواه من وظائف، فالعقل وازع يعقل صاحبه عما يأباه له التكليف.

والعقل فهم، وفكر، ورشد، ورؤية، وتدبر، وبصر، وبصيرة.

والعقل الذى يخاطبه الإسلام، هو العقل الذى يعصم الضمير، ويدرك الحقائق ويتبصر ويتدبر ويحسن الادكار.

ولما كان العقل فى الإسلام له علاقة وثيقة بالتدين فقد اتخذ الإسلام له منهجًا فريدًا فى تحريره، ليظل العقل عاقلا، والفكر راشدًا.

وأول دعائم هذا المنهج: تحرير الإنسان من أغلال الحجر العقلى وسيطرة التبعية العمياء، لأن كمال العقل واستقامة التفكير أساس فى صحة العقائد وكمال التدين.

وثانى دعائم هذا المنهج: تحرير الإنسان من طاعة الأهواء والانقياد الأعمى لمغرياتها.

وثالث دعائم هذا المنهج: تحرير الإنسان من أصفاد الجهل وظلمته، لأن الجهل يقتل مواهب الفكر، ويطفئ نور القلوب، ويعمى البصائر، ويفسد على الناس مناهج الاستقامة والسلوك الحسن.

إذن، التدين فى الإسلام قائم على العقلانية، ولذلك ختمت آيات الله الكونية والتشريعية بقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1] ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[2] ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ﴾[3].

ولهذا كان الخطاب الذى يتنافى مع العقل ليس خطابا إسلاميًا، والذين يخاطبون الناس بغير خطاب العقلانية مخطئون وبعيدون عن المنهج السوى، وحين

---

(١) سورة البقرة آية ٧٣، وقد وردت ٢٤ مرة فى آيات القرآن الكريم.

(٢) سورة البقرة آية ٢٢٩، ٢٢٦ والأنعام آية ٥٠.

(٣) سورة طه آية ٥٤، ١٢٨.

قال تعالى فى سورة الفرقان فى وصف عباد الرحمن ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا ﴾[1] أراد أنهم خروا عليها مستمعين مستبصرين بعقولهم، و لم يخروا عليها جامدين محنطين متحجرين.

فالتدين والدين من العقلانية، لأن الذى خلق الخلق أراد منهم أن يعبدوه لأن حياة الخلق لا تستقيم بدون عبادة.

والناس بدون دين لا تستقيم حركتهم، ولهذا كان التدين ضرورة حياتية.

والناس بدون عقلانية، أبعد ما يكونون عن الفهم الصحيح للعبادة، ولذلك قال تعالى فى سورة الفرقان: ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا ﴾[2].

فعباد الرحمن الذين عاش الإيمان فى نفوسهم أملاً وحقيقة، وتجسد فى حياتهم سلوكًا ووقائع، لم يستقبلوا هذا الإيمان استقبال الجاهل المتحجر.

إن عباد الرحمن يرفضون التحجر والجمود، ويريدون أن يتناولوا الأمور بوعى وفهم عميق يستبطن حقائق الأشياء، ويدرك أغوار الظواهر.

ومما هو معلوم أن صحيح المنقول لا يتعارض مع صريح المعقول.

فالعقلانية الواعية، بها ندرك ما فى النصوص من جوانبه.

ومن هذا المنطلق كان اختيارنا لكتاب (شرح الهداية الأثيرية للفيلسوف الإسلامى: صدر الدين محمد الشيرازى المعروف بصدر المتألهين والمللبين نقدمه للدارسين والناهين من أبناء أمتنا المتعطشين للنهل من فلسفة أجدادهم، التى تدل على الأصالة وسبق المعرفة فى مجال الفلسفة وعلم الكلام).

نأمل أن يؤدى هذا الكتاب الهدف المنشود منه.

والله من وراء القصد. هو ولينا ونعم النصير.

المحققان

أ.د: أحمد عبد الرحيم السايح | **المستشار توفيق على وهبة**

---

(١) سورة الفرقان آية ٧٣.

(٢) سورة الفرقان آية ٧٣.

التعريف بالمؤلف

هو: صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامى الشيرازى، المعروف بـ (الملا صدرا) أو بـ (صدر المتألهين) والقوامى نسبة إلى عائلة قوامى وهى من العائلات الإيرانية العريقة، والشيرازى نسبة إلى مدينة شيراز وهى من مدن إيران الجنوبية.

بنى هذه المدينة أولا شيراز بن تهمورث، ثم جدد بناءها بعد الخراب محمد بن القاسم ابن عم الحجاج، وكانت عاصمة آل بويه وغيرهم من الملوك.

وقد أنجبت شيراز عددا من العلماء المبرزين من الفلاسفة والشعراء كالامام أبى إسحق الشيرازى، والعلامة قطب الدين محمود بن مسعود، تلميذ نصر الدين الطوسى، ومصلح الدين سعدى الشاعر المشهور، وشمس الدين حافظ محمد العارف الشاعر المعروف، وغيرهم كثير، وكلهم أعلام فى سماء الفكر والعلم فى إيران.

مولده:

ولد صدر الدين بعد النصف الأول من القرن العاشر الهجرى من أب شيرازى اسمه إبراهيم، وكان وزيرًا فى شيراز، ويرى البعض أنه ولد فى الربع الأخير من القرن العاشر وتحديدا بين عامى ٩٧٩هـ، ٩٨٠هـ/ الموافق ١٥٧١ أو ١٥٧٢م استنتاجًا مما كتبه بخط يده من تعليقات هامشية على كتاب الأسفار من أنه ألهم ذلك عام ١٠٣٧هـ الموافق ١٤ كانون الثانى ١٦٢٨م وأنه كان إذ ذاك فى سن الثامنة والخمسين[1].

تلقيه العلم:

سافر من شيراز إلى أصبهان لتلقى العلم بعد أن أنهى دراسته فى شيراز، وهناك تعرف على السيد أبى القاسم الفندرسكى وكان من أكابر العلماء فى علوم ما

---

(١) علم الكلام عند صدر الدين الشيرازى، رسالة ماجستير للباحثة سونيا لطفى عبد الرحمن دسوقى ص١٥، ١٦ كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة.

وراء الطبيعة، و لم يكن يعرفة معرفه صدر الدين بنفسه، وأنه حضر إلى أصبهان لإتمام دراسته، فسأله على أى العلماء يُريد أن يقرأ، قال: على من تختاره لى، فقال له السيد: إذا أردت أن توسع عقلك فعليك بالشيخ بهاء الدين، أما إذا أردت أن ينفتق لسانك فعليك بالمير محمد باقر، فقال: إنى لا أعنى بلسانى، فذهب إلى الشيخ بهاء الدين وأخذ يتلقى العلم عنه من فلسفة وعلم كلام[1].

شيوخه:

تلقى العلم على ثلة من العلماء الأجلاء عظماء عصره، وأعلم علماء العراق وإيران فى ذلك الحين منهم:

١– بهاء الدين محمد بن حسين بن عبد الصمد العاملى الحارثى الهمدانى، ولد فى بعلبك، وصاحب الشاه عباس الصفوى، وتوفى فى ١٢ شوال ١٠٣٠هـ ودفن بجوار قبر الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام.

أسند إليه منصب شيخ الإسلام من الملك الصفوى، وكان هذا المنصب ذا أهمية كبرى فى ذلك العصر.

٢– محمد باقر بن محمد الحسينى، فيلسوف إلهى جليل وفقيه نبيل ـ ولد بأصبهان وصاحب الشاه عباس الكبير.

٣– المير الفندرسكى ـ ولد فى فندرسك من نواحى استراباد إيران، توفى بين سنة ١٠٣٠ و ١٠٤٠هـ.

وغير ذلك من علماء وشيوخ.

تلامذته:

تلقى عليه العلم أناس كثيرون ومن أشهر تلامذته:

١– محمد بن مرتضى المدعو بمحسن الفيض، وهو ختن صدر الدين، كان عالمًا، محدثًا، وله تآليف تربو على المائة كتاب.

---

(١) صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازى حياته وفلسفته، أبو عبد الله الزنجانى ص٣.

٢- المولى عبد الرزاق بن على بن حسين اللاهيجى الجيلانى ثم القمى، كان حكيمًا متشرعًا ومتكلمًا محققًا، وله العديد من الكتب النافعة.

مؤلفاته:

أولا: كتبه فى الإلهيات والفلسفة:

١- كتابه الكبير: (الأسفار) وهو مرآة فلسفته، صنفه فى جبال قم بعد تأملاته العرفانية الفلسفية، قال عنه: (صنفت كتابًا إلهيًا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال، وأبرزت حكمة ربانية للطالبين لأسرار حضرة ذى الجلال والجمال)(١) وترتيبه هكذا:

السفر الأول: وهو الذى من الخلق إلى الحق فى النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه.

السفر الثانى: بالحق فى الحق.

السفر الثالث: من الحق إلى الخلق بالحق.

السفر الرابع: بالحق فى الخلق.

ثم قال: رتبت كتابى هذا طبق حركاتهم فى الأنوار والآثار على أربعة أسفار وسميته بالحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة(٢).

وهذا الكتاب يحتوى على أهم المباحث الفلسفية الإلهية، وطبع فى كل من إيران وبيروت.

٢- كتاب الواردات القلبية.

٣- كتاب المسائل القدسية والقواعد الملكوتية.

٤- كتاب الحكمة العرشية.

٥- كتاب المشاعر ــ طبع إيران.

---

(١) الأسفار الأربعة جـ١ ص٩ طبع إيران.

(٢) الأسفار الأربعة جـ١ ص١٣ طبع إيران.

٦- كتاب الشواهد الربوبية، وهو من أفضل كتبه الفلسفية وأعلاها ـــ طبع إيران.

٧- كتاب المبدأ والمعاد، حاول أن يوفق بين الدين والفلسفة.

٨- كتاب حدوث العالم، وفيه أهم آرائه الفلسفية.

٩- كتاب شرح الهداية (وهو الكتاب الذى نحن بصدده وقد اسميناه ضوابط المعرفة المسمى شرح الهداية الأثيرية).

١٠- حاشية على إلهيات الشفاء لابن سينا.

١١- حاشية على شرح حكمة الإشراق للسهروردى.

١٢- أجوبة على مسائل عويصة.

١٣- أجوبة على مسائل سألها الطوسى عن بعض معاصريه.

١٤- رسالة فى حل الإشكالات الفلكية.

١٥- رسالة فى تحقيق اتصاف الماهية بالوجود ـــ طبع إيران.

١٦- رسالة اكسير العارفين فى معرفة طريق الحق واليقين.

١٧- رسالة فى إثبات الشوق للهيولى ـــ المادة ـــ وذراتها.

١٨- رسالة فى اتحاد العاقل والمعقول.

١٩- رسالة فى خلق الأعمال.

٢٠- رسالة فى سريان الوجود ـــ وهو من أنفس تآليفه.

٢١- رسالة فى الحشر.

٢٢- رسالة فى الحركة الجوهرية ـــ وهى نظرية تفرد بها صدر الدين.

٢٣- رسالة فى التصور والتصديق.

٢٤- رسالة فى التشخص.

٢٥- رسالة فى القضاء والقدر.

٢٦- رسالة اسمها الألواح العمادية.

كتبه الدينية:

له مؤلفات فى التفسير والحديث، ولكنها كانت أقرب إلى الفلسفة منها إلى الدين، ورسائله فى التفسير وصلت إلى ١٢ رسالة، فيها تفسير لبعض سور القرآن الكريم وآياته، وطبعت فى إيران وهى:

١- تفسير سورة البقرة.

٢- تفسير آية الكرسى.

٣- تفسير آية النور.

٤- تفسير سورة الم السجدة.

٥- تفسير سورة يس.

٦- تفسير سورة الواقعة.

٧- تفسير سورة الحديد.

٨- تفسير سورة الجمعة.

٩- تفسير سورة الطارق.

١٠- تفسير سورة سبح اسم ربك الأعلى.

١١- تفسير سورة الزلزلة.

١٢- تفسير آية ﴿ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً ﴾[١].

ومن كتبه الدينية الأخرى:

١- رسالة أسرار الآيات.

٢- كسر أصنام الجاهلية فى كفر جماعة الصوفية[٢].

٣- كتاب مفاتيح الغيب (طبع إيران).

٤- كتاب شرح أصول الكافى للقليني المحدث الإيرانى، وهو من أشهر كتب الحديث لدى الشيعة الإمامية، وقال عنه صاحب روضات الجنات: هو أرفع

---

(١) سورة النمل آية ٨٨.

(٢) التصوف فى عصره كان يطلق على جماعة من الدارسين الإباحيين، ولكن العقليين والأخلاقيين من الصوفية كان يطلق عليم العرفاء..

شرح على أحاديث أهل البيت من الأئمة، عليهم السلام، والمعروف أن كتاب الكافى عليه ملاحظات من أهل السنة، ويجب تنقيته مما لحقه من الإسرائيليات والموضوعات وغيرها من المخالفات[١].

٥- حواشيه على كتاب الرواشح لأستاذه الداماد[٢].

(١) فى كل مؤتمراتنا وندواتنا وكتبنا ندعو إلى تنقية كتب التراث الإسلامى مما لحقها من إسرائيليات وموضوعات ودسائس سواء كتب الشيعة مثل الكافى وغيره أو كتب أهل السنة وبدأنا مشروعًا لذلك صدر منه حوالى خمسين كتابًا.

(٢) ذكر صاحب كتاب روضات الجنات أن لديه أصل المخطوط بخط صدر الدين.

شكواه من أهل عصره:

وقد اشتكى من أهل عصره وجهلهم وظلمهم وافترائهم على الأئمة فسماهم بجنود الشياطين.

يقول فى مقدمة كتابه (الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة:

ولكن العوائق كانت تمنع عن المراد، وعوادى الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالاسداد، فأقعدتنى الأيام عن القيام، وحجبنى الدهر عن الاتصال إلى المرام لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة الأراذل، وشعشة نيران الجهالة والضلال، ورثاثة الحال، وركاكة الرجال، وقد ابتلينا بجماعة غاربى الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكل بصائرهم ــ كأبصار الخفافيش ــ عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمق فى الأمور الربانية والتدبر فى الآيات السبحانية بدعة، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة...

فأصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات، فأعدموا العلم وفضله، واستذلوا العرفان وأهله، وانصرفوا عن الحكمة زاهدين، ومعاندين، ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء، وكل من كان فى بحر الجهل والحق أدلج، وعن ضياء المعقول والمنقول أسرج، كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل، وعند أرباب الزمان أعلم وأفضل[١].

ثم قال: «ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التى يسمع ويرى من أهل الزمان، ويشاهد مما يكب عليه الناس فى هذا الأوان، من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف، وخفض الأعالى والأفاضل، ورفع الأدانى والأراذل، وظهور الجاهل الشرير، والعامى النكير على صورة العالم النحرير، وهيأة الحبر الخبير، إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة، والمتعدية بمجال المخاطبة فى المقال، وتقرير الجواب عن السؤال، فضلا عن حل المعضلات وتبيين المشكلات[٢].

---

(١) الحكمة العالية جـ١ ص٦ طبع دار إحياء التراث الإسلامى بيروت الطبعة الثالثة ١٩٨١.

(٢) الحكمة العالية جـ١ ص٧ طبع دار إحياء التراث الإسلامى بيروت الطبعة الثالثة ١٩٨١.

وكان هذا الجو الملبد بغيوم الجهل والتخلف دافعًا له على الانعزال عن الخلق والانقطاع إلى العبادة، فصفت نفسه وعلت همته وسمت روحه، ثم بدا له بعد حين من الزمن أن يكتب للناس ما ينفعهم، ويزيل عنهم غمامة الجهل، ويدفع بهم إلى طريق الحق، فكانت مؤلفاته التي ألمحنا إليها آنفًا.

وفاته:

توفى صدر الدين ـــ أشهر حكماء الإسلام المتأخرين ـــ فى سفره إلى الحج سنة ١٠٥٠ على قول.

وفى قول آخر أنه توفى فى العشر الخامس من المائة الحادية عشر، فقد ذكر السيد محمد على خان، المعروف بابن معصوم، فيمن لم يترجم لهم من أعيان الإيرانيين فى القرن الحادى عشر لانصرافهم عن الشعر بسبب اهتمامهم بما هو أهم، واكتفى بذكر طائفة من أعظم فضلائهم، وأكبر نبلائهم فقال:

«منهم المولى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازى المعروف بالملا صدرا، كان أعلم أهل زمانه بالحكمة، متفننًا بسائر الفنون، له تصانيف كثيرة عظيمة الشأن فى الحكمة وغيرها، منها شرح الكافى فى مجلدين، توفى بالبصرة وهو متوجه للحج فى العشر الخامس من هذه المائة رحمه الله تعالى»[(١)].

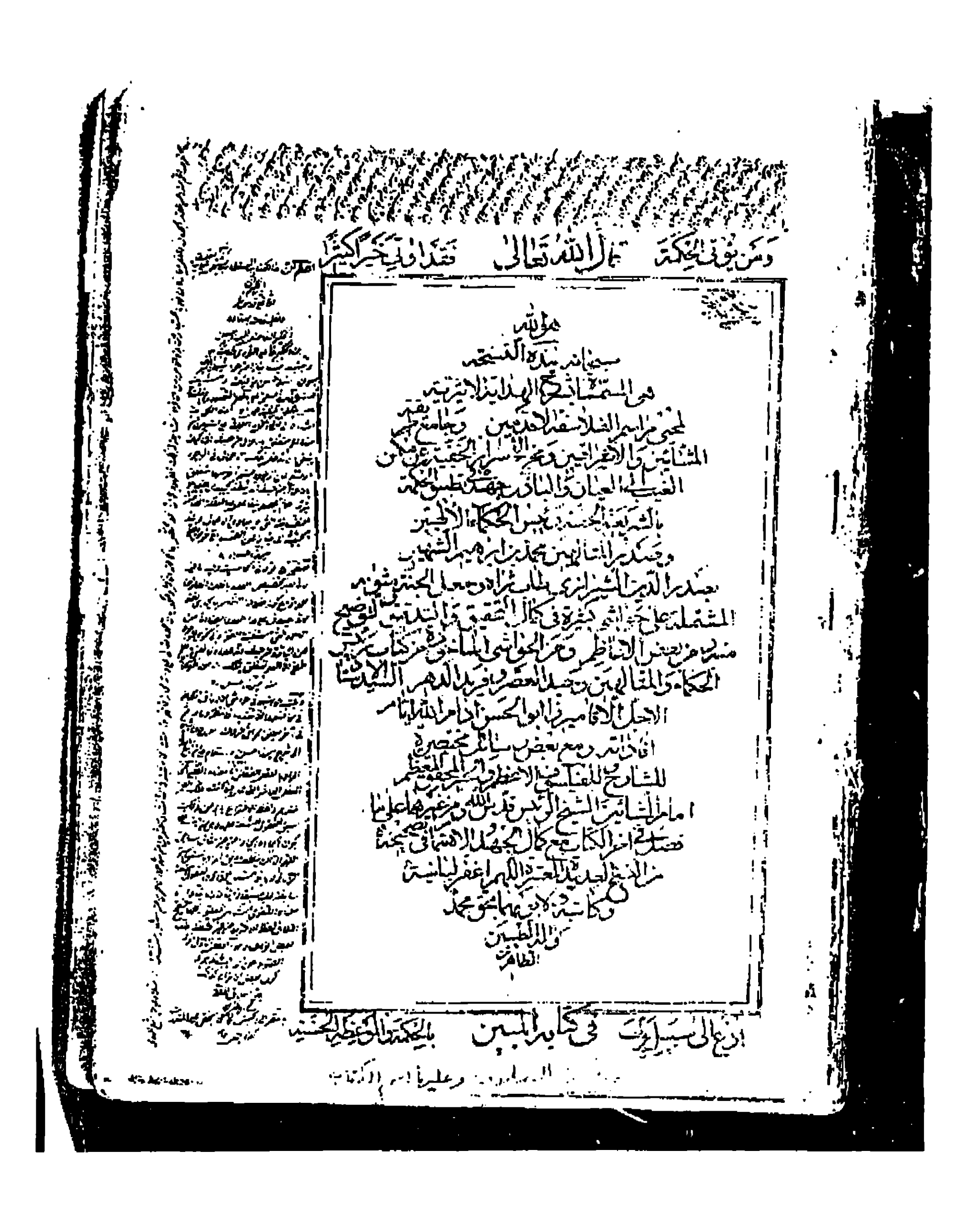
ويرى فريق ثالث أن المصادر تكاد تجمع على وفاته عام ١٠٥٠هـ / ١٦٤٢م فى مدينة البصرة، وهو فى طريقه إلى مكة المكرمة للحج للمرة السابعة مشيًا على قدميه، ودُفن فى البصرة ـــ رحمه الله[(٢)].

---

(١) سلافة العصر فى محاسن الشعراء بكل مصر طبعة القاهرة ص٤٩٩.

(٢) علم الكلام عند صدر الدين الشيرازى ـــ للباحثة سونيا لطفى عبد الرحيم ـــ مرجع سابق.

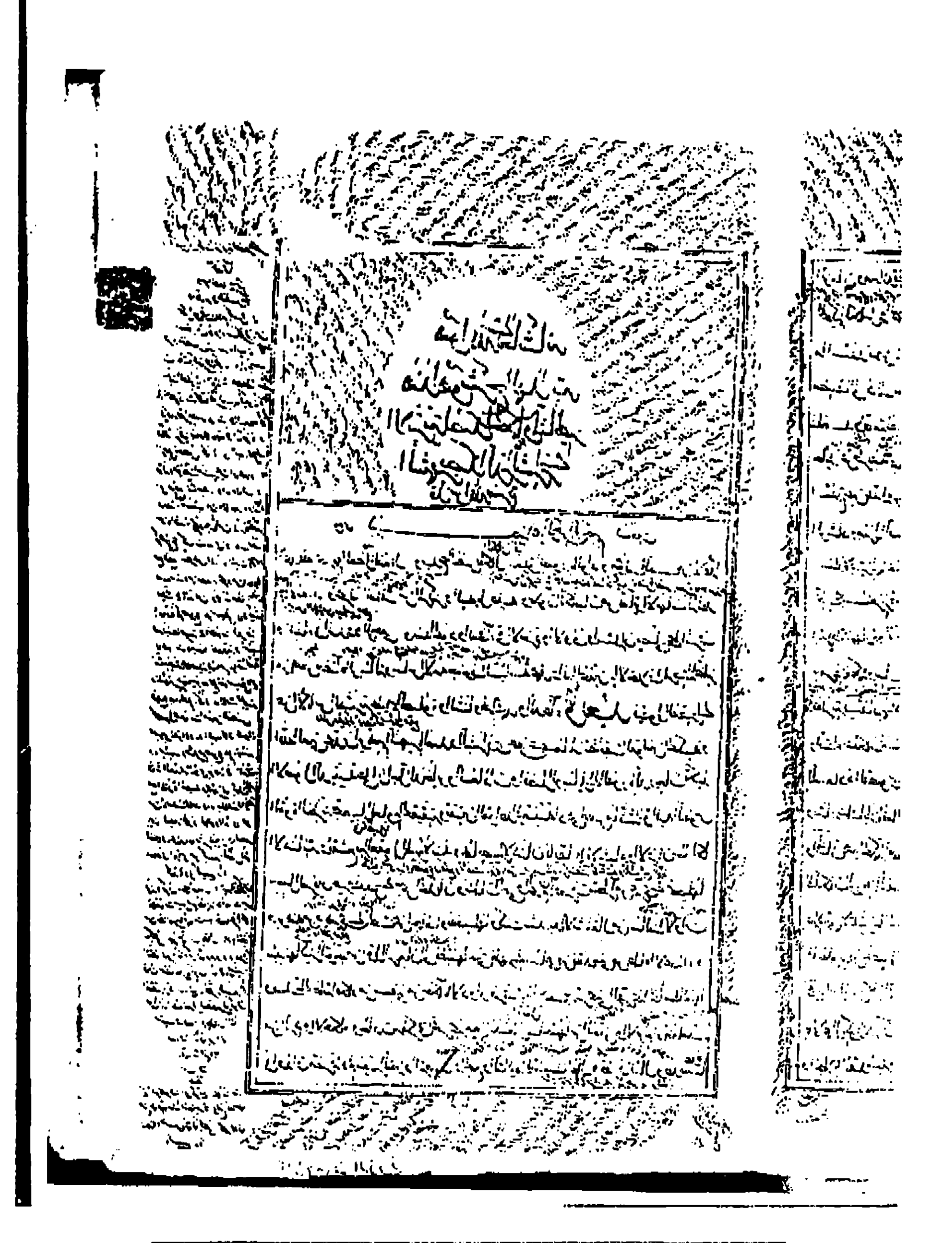
بعض الصور والتعليقات


ومن يؤت الحكمة قال الله تعالى فقد اوتي خيرا كثيرا

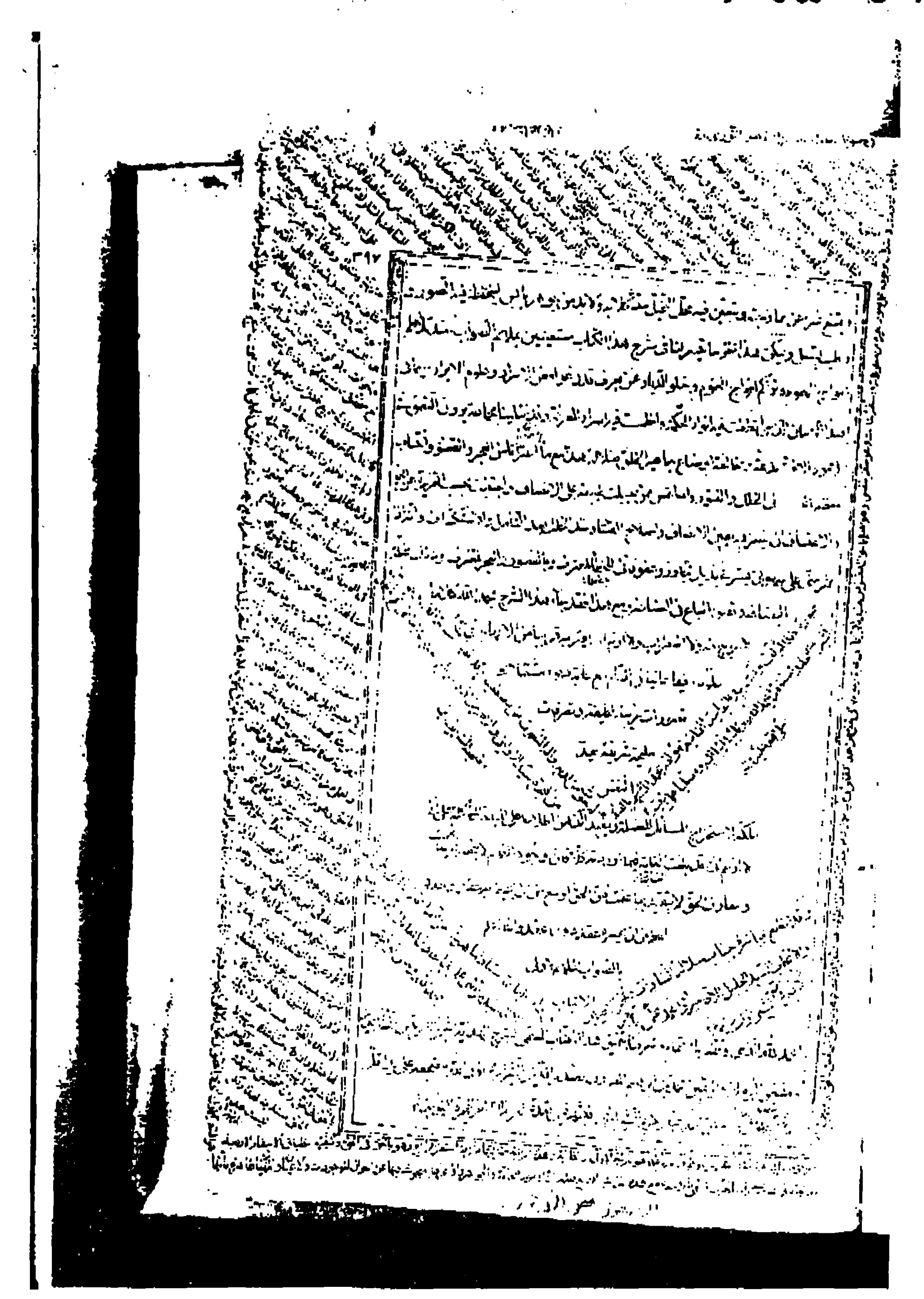
هو الله

ادع الى سبيل ربك في كتابه المبين بالحكمة والموعظة الحسنة

صفحة الغلاف وعليها اسم الكتاب



الصفحة الأولى



الصفحة الأخيرة



صفحة الغلاف الأخير

نـــــــص

كتاب ضوابط المعرفة

المسمى

شرح الهداية الأثيرية

للفيلسوف

صدر الدين محمد الشيرازى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

الحمد لله مخترع العقل الفعال، ومبدع النفس المكمال، معلق الصور بالمواد، ومؤلف النسب بين الأعداد والأبعاد، ومحرك الفلك من المركز، وإليه بل عليه، ومكون الكائنات من تغاير الأمهات، له المجد والبقاء فى البدء والرجعى، ومنه الجود والعطاء فى الآخرة والأولى.

وأسأله أن يصلى على أشرف من نهض بأعباء الرسالة، وساس الأمة بصنوف السياسة، محمد وآله المتحلين بالأخلاق المرضية، المتخلين عن الأدناس البشرية، عليهم الصلاة والثناء، ولهم الحمد والدعاء.

وأما بعد، فيقول الفقير إلى الله الغنى محمد بن إبراهيم الشهير بالصدر الشيرازى عفى عنهما: لما تطابقت القوانين الحكمية والأصول الدينية على أن أجل الذخائر والسعادات، وأفضل الوسائل إلى الفوز بالدرجات تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية، وتقنين القواعد اليقينية، إذ هى أنفس ما تشتاق إليه النفوس الإنسانية، وتقشع به العقول الهيولانية، وبها يصير الإنسان فائقًا على الأشباه والأقران، سالكًا سبيل العرفان، غير منحبس فى سجن الحدثان وظلمات العمى والحرمان.

فصرفت شطرًا من عمرى فى تحصيلها وبرهة من دهرى فى البحث عن إجمالها وتفصيلها، وكنت شديد الاشتغال من سالف الأوان بتبيينها، كثير التوجه من أول الريعان إلى تقنينها حتى ظهر لى مساعى من تقدمنى من علماء الأعصار، ووصلت إلى غاية أفكار من سبقنى من حكماء الأدوار.

فرقمت به ما سمحت قريحتى القريحة أثناء مطالعتها من الرد والإحكام، وجادت به فكرتى الجريحة حين التشغل بمباحثتها من النقض والإبرام، أرقامًا

مشتتة فى أوراق متفرقة، ولم يتيسَّر النظم والترصيف والجمع والتأليف لتشتت الحال وتفرق البال، وعدم مساعدة الزمان ومعاندة أهل الدوران.

ولما كثر التماس بعض المترددين إلى المشتغلين بقراءة «الهداية» للحكيم الكامل والنحرير الفاضل أثير الدين مفضل الأبهرى[1] لدى أن أكتب لها شرحًا جامعًا لشتات ما استفدته من إرشادات الحكماء وتنبيهاتهم واستنبطت من إيماضات الفلاسفة وتلويحاتهم، مضيفًا إلى ذلك ما تحدست به وألهمت إلهامًا وتأييدًا من الله وملكوته، فشرعت فيه إجابة لملتمسه وإقامة لمقتبسه، مجتهدًا فى كشف المطالب والمعانى جاهدًا بتوضيح المقاصد والمبانى، حائدًا عن طريقة المجادلين الذين يخدمون ظواهر الألفاظ، ولا يرومون بواطن المعانى، ومن استفتح عين عقله من رقدة الغفلات وسنة التقليدات يهتدى بالتعمق فى هذا الكتاب إلى طريق الرشاد ومنــزل الصواب.

ويرى لطائف أفكار لا تكاد توجد فى مطاوى الكتاب الكبار ودقائق أستار لا يشير إليها الحكماء فى الأعصار، والمسؤول من جُبلَت سريرته على العدالة والإنصاف، والمأمول ممن تجنب بحسب الغريزة من الجور والاعتساف أن يصحح مواضع الخطأ والخلل، ويصلح مواقع القصور والزلل، بشريطة المهارة والتفطن الفائق مع الإمعان والتفحص اللائق.

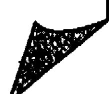
---

(١) هو الذى قام بتأليف الهداية.

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الأول

تعريف الحكمة



القسم الأول: فى تعريف الحكمة

ولنبتدئ قبل أن نبتدئ فى المقصود بتعريف الحكمة[1] وبيان أقسامها مستعينين بواهب العقل ومفيض الجود.

فاعلم أن الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود فى نفسه، وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات، لتستكمل النفس وتصير عالمًا معقولاً مضاهيًا للعالم الموجود، فيستعد بذلك للسعادة القصوى، وذلك بحسب الطاقة البشرية، فهى تنقسم على قسمين:

الأول: هو الحكمة النظرية:

ومثاله: علمنا بأن العالم مُحدث، وأن له صانعًا قديمًا، قادرًا، عالمًا، وأن السماء كرة، وأن النفس باقية.

الثانى: هو الحكمة العملية:

ومثاله: العلم بأنه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية، وإزالة الملكات الرذيلة النفسانية، وكيف يمكن إزالة المرض، وتحصيل الصحة.

فكل واحد من هذين علم، إلا أن الأول: علم بشىء لا تأثير لنا البتة فيه، بل المقصود من معرفته نفس تلك المعرفة فقط.

والثانى: علم بشىء يكون المطلوب من تحصيل العلم به إدخاله فى الوجود أو منعه من الوجود.

والحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية، لأن كل ما يعلم ليعمل، كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودًا، والوسيلة فى كل شىء أخس من المقصود، فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من تلك الأعمال، ولا شك أن الأعمال أدون

(١) الحكمة تطلب إما للعمل بها، وتسمى حكمة عملية، أو لتعلم فقط وتسمى علمية والقسم العملى هو عمل الخير أعنى تهذيب الأخلاق، والعلمى هو علم الحق أعنى معرفة أعيان الموجودات.

منزلة من المعارف الإلهية والجلايا القدسية، وذلك يدل على أن الحكمة العملية أدون منزلة من الحكمة النظرية بكثير.

وأيضًا: فإن لم يستكمل به القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغى أن يكون أشرف من ما يستكمل به القوة العملية، وهو الحكمة العملية، لأنها هى الجنبة العالية من النفس، وهذه هى الجنبة السافلة منها، ولذلك تدوم الأولى بدوامها بخلاف الثانية، فإنها قد تزول عنها بالكلية، والكلام الإلهى ناطق بحصر الكمالات الإنسانية فى هاتين المرتبتين.

ثم لما قسمت الأمور إلى ما لا يتعلق بأعمالنا، وسمو العلم المتعلق به الحكمة النظرية التى غايتها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العلم الصورى والتصديقى بأمور ليست تتعلق بكيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل لحصول العقل بالفعل، وإلى ما يتعلق بأعمالنا وسمو العلم المتعلق به الحكمة العملية التى غايتها استكمال القوة العملية بالأخلاق، بعدما تستكمل القوة النظرية بالعلم التصورى والتصديقى بأمور تتعلق بكيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل، من حيث هو، كذلك قسموا الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام:

منها: ما يتعلق بأمور غير مادية مستغنية القوام فى نحوى الوجود العينى والذهنى عن اشتراط المادة، كالإله، الحق، والعقول الفعالة، والأقسام الأولية للوجود كالواجب، والممكن، والواحد، والكثير، والعلة، والمعلول، والكلى، والجزئى وغير ذلك، فإن خالط شىء منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب.

وسموا هذا القسم: العلم الأعلى، فمنه العلم الكلى المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الأولى، أى التشبه بالإله علمًا وعملاً.

ولما كان الإنصاف بهذا العلم موجبًا لهذا التشبه أطلقت عليه الفلسفة، ووجه كونه أولى، تقدمه على سائر العلوم قاطبة، ومنه الإلهى الذى هو فن المفارقات المسمى بإثولوجيا أى معرفة الربوبية.

وموضوع هذين الفنين أعم الأشياء رتبة، إذ هو الموجود المطلق من حيث هو هو.

ومنها: ما يتعلق بأمور مادية وإن كان الوهم يجردها تجريدًا ما، ولا يحتاج فى فرضها موجودة إلى خصوص مادة واستعداد، ويسمى الحكمة الوسطى والعلم الرياضى، والتعليمى كالتربيع، والتثليث، والتدوير، والكروية، والمخروطية، والعدد وخواصه، فإنها أمور تفتقر إلى المادة فى وجودها لا فى حدودها، وإنما سمى بالرياضى وبالحكمة الوسطى لأن النفس ترضى به من حيث ينتقل عما يدركه الحس إلى ما يجرده الذهن عن المحسوس بالكلية، فهو واسطة إلى ما ليس بمحسوس أصلاً، وهو العلم الإلهى.

وعلم التعاليم أربعة، لأن موضوعها الكم، وهو إما متصل أو منفصل، والمتصل إما متحرك أو ساكن، فالمتحرك هو الهيئة، والساكن هو الهندسة، والمنفصل إما أن يكون له نسبة تأليفية أو لا يكون، فالأول هو الموسيقى، والثانى هو الحساب.

ومنها: ما يتعلق بأمور مادية لا تتوهم مجردة، ومع عدم تجردها لا تستغنى فى فرض وجودها عن اليقين وخصوص الاستعداد.

فالإنسان مثلاً لا يمكن أن يفهم أو يتصور إلا فى لحم وعظم، والفطوسة إلا فى الأنف، بخلاف التقعير، وهذا هو العلم الطبيعى، وموضوعه جسم العالم من حيث أن له مبدأ حركة أو سكون.

هذا هو التقسيم المشهور.

وقد فرّق الشيخ الآلهى صاحب «الإشراق»[1] (قدس الله نفسه) بين الحساب والهندسة: بأن موضوع الحساب العدد، وهو من الأقسام الأولية للموجود لأن الموجود بما هو موجود صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة من غير أن يصير

---

(١) كلمة الإشراق: تعنى انبثاق النور، وصاحب الإشراق الشيخ شهاب الدين السهروردى من علماء القرن السادس.

رياضيًا أو طبيعيًا، فكون الموجود ذا عدد لا يحتاج إلى مادة من حيث هو ذو عدد، لا فى الوهم ولا فى العين.

فإن المفارقات ذوات عدد، وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع فى الأعيان إلا فى مادة، فعلى هذا فارق الحساب الهندسة بما ذكره، فوجب بناء على التقسيم المشهور دخوله فى ضابطة العلم الكلى مع أنه من أقسام الرياضى.

فلو اشترط فى العلم الأعلى عدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود، وإن ترك على صحة التجرد دخل موضوع الحساب فيه، فما تم التقسيم المشهور، فالأجود أن يقسم العلوم إلى ما موضوعه نفس الوجود، وإلى ما ليس موضوعه نفس الوجود.

فالأول: هو العلم الأعلى، والذى ليس موضوعه نفس الوجود، إما أن يشترط فى فرض وقوعه صلوح مادة متخصصة الاستعداد أم لا، الأول: هو الطبيعى، والثانى: هو الرياضى، وهى طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب فى الإلهى.

وأما الحكمة العملية التى موضوعها النفس الإنسانية من حيث اتصافها بالأخلاق والملكات، فهى أيضًا ثلاثة أقسام، لأن التدابير البشرية والسياسات الإنسية لا تخلو إما أن تختص بشخص واحد فقط أو لا.

الأول: الحكمة التى بها تكون معيشة الإنسان الدنيوية فاضلة وحياته الأخروية كاملة، ويسمى علم الأخلاق والتى لا يختص بشخص واحد بل لا بد فيها من شركة بها يتم الاجتماع، فذلك الاجتماع إما أن يكون بحسب منــزل أو بحسب مدينة.

فالأول يسمى حكمة منــزلية والثانى حكمة مدنية، ومن جعلها رباعية قسم القسم الثانى قسمين، لأن المدينة تنقسم إلى ما يتعلق بالملك والسلطنة، وإلى ما يتعلق بالنبوة والشريعة، وسمى الأول علم السياسة، والثانى علم النواميس.

وقد وقع فى الحكمة النظرية مثل هذا، ولا تناقض فيه لدخول أحد القسمين فى الآخر عند من ثَلّثَ القسمة، ولأفلاطون كتاب فى غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة ويسمى بـــ «النواميس» ولأرسطو أيضًا كتاب فى ذلك،

ولكل منهما كتاب فى سياسات الملك، وقد صنف المعلم الأول كتابًا حسنًا فى تهذيب الأخلاق، وصنف من المتأخرين أبو على بن مسكويه كتابًا جيدًا فيه سماه بـ «كتاب الطهارة» لخصه المحقق الطوسى (قدس سره).

فهذه هى أقسام الحكمة الأصلية، والحق إدخال المنطق فى الحكمة وجعلها من أقسام النظرية، كما فعله الشيخ الرئيس، كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات العينية لخرج منها العلم بتقاسيم الوجود من الأمور العامة وما أجيب به عنه من أن الأمور العامة هناك ليست موضوعات بل محمولات تثبت للأعيان، فلا يخلو من تكلف مستغنى عنه، وكذا فى جعلها مشتقات دون المبادئ، إذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود، والوجود والممكن بما هو ممكن والإمكان كما نص عليه الشيخ فى «الشفاء».

وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلاثة: المنطق والطبيعى والإلهى، تقدم الأول لكونه علمًا آليًا، وتأخير الثالث لكونه علمًا بما وراء المحسوسات، ودأب التعليم التدرج من المحسوسات إلى المعقولات، ومن الأسهل الأقرب إلى الأصعب الأبعد، اقتفاء بالمعلم الأول.

قيل: أعرض المصنف عن الحكمة الرياضية لابتنائها فى الأكثر على الأمور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوث عنها فى الهيئة وعن أقسام الحكمة العملية بأسرها، لأن الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على أكمل وجه وأتم تفصيل.

ورُد ذلك بأن كون الأمور التى تبتنى عليها مسائل علم الهيئة موهومة صرفة غير متحققة الوقوع فى نفس الأمر غير محال سيما الدوائر والخطوط والنقاط التى تتعين بالحركة كالمناطق والمحاور والأقطاب.

وكلام الشيخ الرئيس فى عدة مواضع من كتبه صريح فى أن هذه الأمور كما توجد فى الجسم بسبب القطع، كذلك توجد بالحركة أيضًا، وكون إدراكها مما يتعلق بالوهم وله معاونة شديدة فيها لا يوجب كونها غير متحققة فى نفس الأمر،

ولا أيضًا يقتضى رفض العلم الذى يبتنى عليها مع أنه يشتمل على كثير من المنافع منها:

الإعانة على غيره من العلوم، كالإلهى والطبيعى والخلقى، على ما ذكره بطليموس فى صدر كتاب «المجسطى» بل الغفلة عن هذا العلم الشريف الذى يطلع به الإنسان على دقائق صنعة ناظم الوجود ولطائف حكمة خلاق الخير والجود نقص عظيم وآفة شديدة لطالب الحكمة والسعادة.

وقد تنازع قدماء الفلاسفة فى ترجيح أحد من الرياضى والطبيعى على الآخر فى الشرف والفضل فكلٌ قد مال إلى طرف بحجج مذكورة فى أسفارهم، والحق أن الحكم الجزم بفضيلة أحدهما مطلقًا على الآخر غير سديد، بل كل واحد أفضل من وجه.

أما الطبيعى فله وجوه:

الأول: أن يبحث عن المبدأ للحركة والسكون، وهو أمر جوهرى، والرياضى بحث عن الكم وعوارضه، وهو أمر عرضى، والجوهر والجوهرى أشرف من العرض والعرضى.

والثانى: أن القوى الحالة فى الأجسام لها التأثير والعلّية والكمية، ولواحقها معلولة تابعة للقوى الجسمانية، والمتبوع أفضل من التابع.

والثالث: أن الطبيعى فى الأغلب يعطى اللم، والرياضى يعطى الآن، ومعطى اللم أفضل.

والرابع: هو ما ذكر من أن الطبيعى موضوعه وأحوال موضوعه أمور حقيقية واقعة فى الأعيان، والحساب والهندسة أكثرهما مبنيٌّ على التوهمات، والأمر المتحقق الذات له وجود فى نفسه أشرف من الأوهام.

والخامس: أن الطبيعى يشتمل على علم النفس، وهى أم الحكمة وأصل الفضائل، والنفس هى العادّة الماسحة، وهى أم الصناعة، ومعرفتها أشرف المباحث بعد إثبات المبدأ الأعلى ووحدانيته، والجاهل بمعرفتها لا يستحق أن يقع عليه اسم الحكمة، وإن أتقن سائر العلوم، فالعلم المشتمل على معرفتها أفضل من غيره.

وأما الرياضى فهو أشرف من الطبيعى لوجوه أخر:

منها: أنه أقرب إلى الأمور المجردة عن المواد بالكلية، فهو واسطة إلى الإلهى، فهو أفضل.

ومنها: أن الأحوال الوهمية والخيالية غير متناهية والفسحة هناك لا تقف عند حد فهو أفضل مما هو محصور بين الحواصر.

ومنها: أن الأمور الرياضية أصفى وألطف وألذ وأتم من الأمور المكدرة الجسمانية، ومنها قلة التشويش والغلط فى براهينه العديدة أو الهندسية، بخلاف الطبيعى، بل الإلهى.

ومن أجل ذلك قيل: إدراك الإلهى والطبيعى من جهة ما هو أشبه، وأخرى لا باليقين.

أما الأول: فلكونه ما وراء مدركات الحواس بالكلية، واستعلائه عن إحاطتها به.

وأما الآخر: فلتغير حال العنصر وخفاء حال المغشو بالأغشية الجسمانية على العقل لتسلط الحواس على إدراكها، ولو ذهبت إلى إحصاء فضائل ذلك العلم وما فيه من العجائب والغرائب لأدى ذلك إلى تطويل بالغ.

وأما ما ذكره شيخ الإشراق من أنه كان فى الزمان القديم من شأن الصبيان الاشتغال بالعلوم الرياضية، واستدلاله بكلام الحكيم سقراط لما أراد الاشتغال بالعلوم الرياضية فى آخر عمره، ولم يتيسر له ذلك لهجوم الواقعة التى قُتل فيها علة لتأخير النظر، أنى كنت مشتغلاً بأفضل العلوم وأشرف الصناعات، وهى الفلسفة، ولم أتفرغ للنظر فى الرياضيات لشدة استغراقى بهذا.

فهذا لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية مطلقًا عن العلوم الإلهية، والدليل عليه قوله: إذا أُطلقت الفلسفة لا يراد بها إلا معرفة المفارقات والمبادرات والأبحاث المتعلقة بها.

ولا شك فى أفضلية هذه العلوم على الرياضى وعلى سائر العلوم، وكون الصبيان كانوا ينظرون فيه فى قديم الأيام لا تدل على خساسته، بل هو علم عقلى شريف وللخيال فيه معاونة شديدة، ولكون الخيال فيه معاونًا والمستولى على

الصبيان هو الخيال والوهم، فلا جرم كانوا ينظرون فيه ليتمرن أذهانهم ويتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق، ولنقتصر وفاقًا لمن سبقنا على شرح ما سوى المنطق، وهو القسمان الأخيران من هذا الكتاب مستعينين بمفيض الحق ملهم الصواب.

القسم الثانى

فى الطبيعيات



القسم الثانى: فى الطبيعيات

التى هى أحد أقسام الحكمة النظرية، وموضوعها الجسم الطبيعى من حيث اشتماله على قوة التغير، وعرَّفوه بأنه جوهر يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، ومعنى الجوهر الذى صيروه جنسًا ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبًا عنه الموضوع، إذ لو كان هذا المعنى جنسًا لكان فصله المقسم مقومًا لحقيقته ومقررًا لمهيته من حيث هى هى.

بيان ذلك: أن الفصل[1] المقسم لا يحتاج إليه الجنس[2] فى تقومه من حيث هو هو، لأنه خاصة للجنس، كما أن الجنس عرض عام له، بل فى أن يوجد ويحصل بالفعل فإنه كالعلة المفيدة لوجود الجنس، لا لتقومه باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية التى للعقل.

فإذا كان مهية الجنس هو الموجود بما هو موجود مع قيد عدمى هو سلب الموضوع لكان فصله الذى يحصل وجوده يقوم مهيته، إذ مهية الوجود لا غير، وأيضًا لزم من انعدام شىء من أفراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة، ولكانت أفراد الجواهر كلها واجبة الوجود، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ولا أيضًا الشىء الموجود بالفعل يصلح فى أن يكون عنوانًا لحقيقته الجنسية حتى احتيج فى عدم صدقه على الواجب تعالى إلى تخصيص الشىء بالممكن كما فى «الحواشى الفخرية» وإلا لكان كل من علم أن شيئًا هو فى نفسه جوهر علم أنه موجود، ولما أمكن تعقل شىء من أنواع الجوهرية، فإن العلم هو المكتسب من صورة شىء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما أن صورة الأعراض أعراض بناء على انحفاظ المهيئات فى أنحاء الموجودات.

---

(١) هو جزء الماهية لم يكن مشتركا بين الماهية ونوع آخر.

(٢) هو المقول فى جواب ما هو بحسب الشركة المحضة «كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق».

ومهية الجوهر ليست فى العقل بالصفة المذكورة، بل هى موجودة فيه لا كجزء منه، فإذًا معنى الجوهر الذى يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو المهية إذا صارت مهية موجودة فى الخارج كان وجودها الخارجى لا فى موضوع، وهذا المعنى ثابت له سواء وجد فى العقل أو فى الأعيان، وليس إذا كان فى العقل فقد بطل أن يكون مهية فى الأعيان ليست فى موضوع، بل المعقول من الجوهر جوهر، لأنه موجود لا فى موضوع بالمعنى المذكور، أى مهيته إذا وجدت فى الخارج يكون لا فى موضوع، كالمغناطيس الذى فى الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل فى كونه جذابًا للحديد إذا صادفه الحديد، ففى قوته جذب الحديد سواء وجد فى الكف أو فى خارج الكف.

وحمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع التى مندرج تحته تكون لذواتها لا لعلة كما هو شأن الذاتيات من أنها لا تعلل، وأما حمل كونها موجودة بالفعل الذى هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا فى موضوع عليها، فلا محالة يكون بسبب لأن حقايقها[1] إمكانية لا يكون موجودة إلا بسبب، كيف وإذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من الأجناس العوالى التى هى المقولات العشرة إلا بسبب لا كحمل الجنس الذى لا يعلل، فتم بإضافة معنى سلبى إليه جنسًا لشيء وإلا لصار بإضافة معنى إيجابى إليه، وهو قولنا فى الموضوع جنسًا للأعراض، بل هذا أولى، وهو خلاف ما تقرر فى مدارك الحكماء.

وقد علم بما ذكرنا أن مفهوم العرض أعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهنى، لأن الجوهر الذهنى يصدق عليه أنه موجود بالفعل فى موضوع ويصدق عليه أن وجود العينى لا يكون فى موضوع فهو جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده فى الذهن، ولا منافاة بينهما إنما المنافاة بين مقولات العرض، وكذا بينها وبين مقولة الجوهر فى صدقها بالذات على شيء، فمفهوم العرض إنما يعرض لجميع المقولات فى الذهن ولتسع منها فى الخارج.

---

(١) حقائقها.

وأما ما ورد من أنه على تقدير كون الصورة العقلية جوهرًا وعرضًا فيلزم كونها جوهرًا وكيفًا، فيندرج تحت مقولتين لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليهما فمندفع بأنه إن أريد بالكيف مهية حقها أن يكون فى حقيقتها بحيث لو وجدت فى الأعيان كانت فى موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة، فهو لهذا المعنى جنس من عوالى الأجناس، كما أن الجوهر بالمعنى المحقق له جنس عال، فهما باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شىء فى شىء من الظروف، وهكذا قياس باقى المقولات.

وإن أريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيًا للقسمة والنسبة، فهو بهذا المعنى عرض لمقولة الكيف ولغيرها فى الذهن على نحو ما مر فى معنى العرض، فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر، ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين، هذا تقرير كلامهم على وجه يطابق مرامهم.

واعلم: أن معنى: قولهم: إن كليات الجواهر جواهر، أن الكلى من الجوهر الذى فى الذهن وله محل مستغن عنه هو الذهن، فإنه قد تزول عنه صور الجواهر وتعود إليه يكون بحيث توجد تارة فى الخارج لا فى موضوع، وتارة فى الذهن فى موضوع، كالمغناطيس الذى هو فى الكف، فإنه بحيث يجذب الحديد تارة كما إذا كان فى الخارج الكف ولا يجذبه أخرى كما إذا كان فيه، فإنه مغالطة من باب تضبيع الحيثيات والاعتبارات وأخذ الكلى مكان الجزئى فإن الكلى الذى ذاته فى العقل يستحيل وقوعها فى الأعيان واستغناؤها عن موضوع.

والمغناطيس الذى فى الكف يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد، بل المراد بالكلى الكلى الطبيعى، أى المهية بلا شرط، والمعقول من الجوهر وإن كان عرضًا بحسب خصوص الموجود الذهنى وكونه كليًا ولكنه جوهر بحسب مهيته، فإن مهيته شأنها أن يكون موجودة فى الأعيان لا فى موضوع، أى أنها معقولة عن أمر من شرط وجوده فى الأعيان أن لا يكون فى موضوع، والتمثيل بالمغناطيس إنما يكون باعتبار أن مهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها، فإذا وجد مقارنًا لكف الإنسان و لم يجذب الحديد ووجد مقارنًا لجسمية حديد فجذبه

لم يلزم أن يقال: إنه مختلف الحقيقة فى الكف وفى الحديد، بل هو فى كل منهما بصفة واحدة وهو أنه حجر من شأنه جذب الحديد.

فإن قلت: قد صرح الشيخ فى «إلهيات الشفاء»[1] بأن فصول الجواهر لا يجب أن يكون جواهر بحسب، مهيتها وإن صدق عليها الجوهر صدق اللوازم التى لا تدخل فى مهية الملزومات حتى لا يلزم أن يكون لكل فصل فصل إلى لا نهاية، فإذا لم يندرج تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شىء من بواقى المقولات التسع العرضية مع عدم صدق مفهوم العرض عليها، وهذا ينافى قولهم: مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع فى الخارج.

قلت: لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة أخرى حتى يصدق عليه مفهوم العرض إذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل تحت شىء من المقولات بالذات، كما صرح به الشيخ فى «قاطيغاريوس الشفاء» هذا، والموضوع لكل شىء على ما يؤول إليه محصل كلام المحصلين من المشائين هو الذين إذا قيس إلى ذلك الشىء لا يكون متقومًا به، أى: من حيث مهيته.

فالهيولى بالقياس إلى الصورة الجسمية الشخصية لم يكن موضوعًا بل مادة لاحتياجهما فى تقومها إلى الصورة من حيث مهيتها، وتكون موضوعًا بالقياس إلى الجسم التعليمى وسائر الأعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلقًا، والمراد من الإمكان فى تعريف الجسم الإمكان بحسب نفس الأمر، فزيادة قيد الفرض لإدخال الفلك وهو لا يغنى عن قيد الإمكان، إذ ربما لا يتحقق وقتًا ما وليس المراد به الفرض التقديرى ليختل طرده بالجواهر المجردة، بل المراد التجويز العقلى الذى يستعمل فى الرياضيات.

وقال الإمام الرازى: المراد من الإمكان المعتبر فى تعريف الجسم هو الإمكان العام لا الاستعدادى، لئلا يخرج ما يكون الأبعاد حاصلة فيه على طريق الوجوب

---

(١) الشفاء لابن سينا وجارى تحقيق الإلهيات ندعو الله أن نتمه قريبا.

كما فى الأفلاك المتحركة، وما يكون حاصله لا على طريق الوجوب كالإجسام المضلعة وقال: إن الكرة المتحركة تتحقق فيها قطر بالفعل. انتهى.

أقول: الحق المتبع أن الجسم بما هو جسم إما لم يكن من شرطه أن يتحرك ولا يجب أن يتحقق فيه سطح أو سطوح بل إنما يجب فيه ذلك من حيث التناهى، وحيثية التناهى ليست بعينها هى حيثية ذات الجسم وحقيقته، ولا يحتاج الجسم فى أن يكون جسمًا إلى أن يكون متناهيًا بل الحكم عليه بذلك بضرب من البرهان، فجسمية الكرة كما صرح به الشيخ فى «الشفاء» ليست بواسطة المحرر أو خط آخر وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة أبعاده السطحية والخطية لأنها متأخرة عن مهية الجسم ووجوده، بل الجسم فى مرتبة مهية صالح لأن ينتزع منه أبعاد ثلاثة مع قطع النظر عن أن يكون متحركًا أو ساكنًا، متناهيًا أو غير متناه، فالأبعاد المعتبرة فى الرسم والمأخوذة فى الحد هى الأبعاد المتقاطعة المفروضة فى ثخن الجسم لا الأبعاد السطحية الأطرافية التى تكون فى المكعبات وأمثالها، كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط من سطوح المكعب لا يقال: يخرج مثلها من قيد الجوهرة لأنّا نقول: فعلى هذا يكفى أن يؤخذ فى التعريف بعدٌ ما، فذكر الأبعاد المتقاطعة على الوجه المذكور إما احترازًا عما ذهب إليه بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهرى، وإما إيفاء بتمام الحد وإشعارًا بأن المعتبر فى الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه وإن كان قابلاً لأبعاد كثيرة لا على هذا النحو، والثانى أولى.

واعترض صاحب «المباحث المشرقية»[1] على تعريف الجسم بأنه قابل للأبعاد الثلاثة بأنه منقوض بالهيولى الأولى إذ يصدق عليها، فإنها قابل لفرض الأبعاد الثلاثة فيها، والجواب أن المراد من القابل فى هذا الحد هو القابل بالذات، وقبول الهيولى للأبعاد الثلاثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية فيها.

---

(١) المباحث المشرقية للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ والمباحث المشرقية طبعت فى مجلدين بدار الكتاب العربى بيروت ١٤١٠هـ.

لا يقال: الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز أن يكون للصورة مدخل فى قابلية الأبعاد، لأن حقيقة الهيولى الجزء الذى به يتحقق الإمكان والقبول، وحقيقة الصورة الجزء الذى به يتحقق الفعلية والحصول، فالصورة يستحيل أن يكون قابلاً أو جزء من القابل، فإذن القابل للأبعاد الثلاثة هو الهيولى بالذات، غاية ما فى الباب أن يكون قابليتها للأبعاد تتوقف على تلبسها بالصورة، لأنا نقول: القبول عنها بمعنى القوة والاستعداد بل مطلق الاتصاف، وهذا المعنى قد يجامع الفعلية بل الوجوب، والقبول بالمعنى الأول لا يجامع الفعلية، وهو من خصائص الهيولى لا المعنى الثانى، وتوهم الأبعاد وفرضها فى الجسم لا يتوقف على الهيولى، بل حدوث الأبعاد فى الخارج يتوقف على وجودها، كما ستعلم، والمعتبر فى تحديد الجسم هو ذلك لا هذا.

وبهذا التحقيق أيضًا علم أن جسمية المكعب ليست بواسطة الأبعاد الحاصلة فيه فى الخارج، واعترض أيضًا بأن الإمكان والقابلية أوصاف لا ثبوت لها فى الخارج، والتعريف بالأمور العدمية ــ إن جاز ــ فإنما يجوز فى المهيات البسيطة التى لا جنس لها ولا فصل، والجسم ليس كذلك لوقوعه تحت جنس الجوهر فله فصل أيضًا، ولتركبه من الهيولى والصورة.

والجواب أنهم كثيرًا ما يعبرون فى الحدود عن الفصول بلوازمها كقول المعلم الأول فى حد المتصل: إنه الذى يمكن أن نفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة، وفى حد الرطب: إنه القابل للإشكال بسهولة، وكقولهم فى حد الإنسان: الحيوان المدرك للكليات، وفى حد الهيولى: الجوهر المستعد.

فقد عبروا بهذه الأمور العدمية أو الإضافية فى مباديها التى هى الفصول الحقيقية، فليكن القبول أو الصحة أو الإمكان المذكور فى تحديد الجسم أيضًا من هذا القبيل وهو مرتب على ثلاثة فنون لانحصار الجسم الطبيعى فى الفلكى والعنصرى، فالبحث عنه إما على وجه يعم بقسميه، أو يختص بواحد منهما، والأحوال العامة أنسب بالتقديم لكونها مبادئ للأحوال الخاصة، ولأنها أعرف عند العقل لعمومها، وموضوعات الفن الثانى أقدم طبعًا وأكرم من موضوعات الفن

الثالث، على زعمهم، وتقديم البحث عن أحوال ما هو مقدم طبعًا وشرفًا أولى من خلافه.

الفن الأول: فيما يعم الطبيعيات

الفن الأول: فيما يعم الأجسام الطبيعية.

ويقال له: السماع الطبيعى، وسمع الكيان، لكونه أول ما يسمع به فى الطبيعيات، ويلاحظه سماعه فى سائرها وهو مشتمل على عشرة فصول.

فصل فى إبطال الجزء الذى لا يتجزأ

الجسم إما مفرد لم يتألف من أجسام، أو مركب يتألف من أجسام متشابهة كالسرير، أو مختلفة كالحيوان، والجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقًا، وهو إنما بالفعل أو بالقوة وكل منهما إما متناه أو غير متناه، فهذه أربعة شقوق، وإلى كل واحد منها مذاهب.

وذهب المصنف وفاقًا لجمهور الحكماء إلى اتصال الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية، فأراد إبطال الشقوق الباقية، وهو إنما يتأتى بإبطال وجود ما لا يتجزأ أصلاً من ذوات الأوضاع بالاستقلال، الذى يقال له: الجوهر الفرد، كما صدر الفصل به، وفى التعبير عنه بالجزء الذى لا يتجزأ إيماء إلى أن المقصود فى هذا الفصل نفى تركب الجسم منه لا إبطاله فى نفسه كما فى «الحواشى الفخرية».

ولما كانت مسألة إبطال الجزء من مبادئ مباحث الهيولى والصورة، والتلازم بينهما من العلم الأعلى التى ذكرها النص لتحقيق مهية الجسم الذى هو موضوع العلم الطبيعى، وجب إيرادها فى صدر هذا الفن.

وأما أنها من أى علم يكون، ففيه صعوبة ومن جعلها من الطبيعي أوَّلَها بأن الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية، فإن بطلان الجزء فى قوة قبول الجسم انقسامات لا إلى نهاية لئلا يلزم عليه أن موضوع المسألة يجب أن يكون إما عين موضوع العلم، أو نوعًا منه، أو عرضيًا ذاتيًا له، أو نوعًا منه كما بين فى المنطق، وموضوع هذه المسألة ليس كذلك.

وإن الحكمة باحثة عن أحوال الموجودات فى نفس الأمر والجوهر الفرد بخلاف ذلك، وإن البحث عن نحو وجود الأشياء وعدمها إنما يختص بالعلم الأعلى دون غيره من العلوم الجزئية، ولكن يرد عليه شيء آخر وهو أن الاتصال لما كان مبدأ لفصل الجسم الطبيعى، على ما ذهب إليه المحققون، وهو يساوق قبول الانقسام لا إلى نهاية، وموضوع العلم وما يتجوهر عنه يجب أن يكون من مسلمات ذلك العلم المفروع عنها فيه، فعلى هذا قولنا: الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهى لا يكون من مسائل الفن الطبيعى، بل إنما يكون من مباحث مسائل العلم

الإلهى، فمسألة الجزء على أى تقدير يجب أن يذكر فى أوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية لا على أنها من المطالب فيها اللهم إلا أن يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وأفعاله.

وقد أورد المصنف على إبطال تركب الجسم من الأجزاء التى لا يتجزأ دليلين:

أحدهما: قوله: لأنا لو فرضنا جزءً بين جزئين فلا يخلو إما أن يكون الوسط مانعًا من تلاقى الطرفين أو لا يكون، لا سبيل إلى الثانى لأنه لو لم يكن مانعًا لكانت الأجزاء متداخلة والتداخل وهو اتحاد الجوهرين كلا أو بعضًا فى الوضع والإشارة محال، وإلا لجاز وقوع أجزاء العالم فى حجم خردلة، وتداخل الوسط فى أحد الطرفين إما بالتمام أو لا بالتمام، فعلى الثانى ينقسم بما ينفذ وما لا ينفذ، أحدهما أو كلاهما، وعلى الأول يلزم أن لا يفيد التأليف حجمًا أصلاً، وأيضًا فلا تكون وسط وقد فرضنا الوسط والطرف هذا خلف فثبت كونه مانعًا من تلاقيهما، فما به يلاقى الوسط أحد الطرفين غير ما به يلاقى الطرف الآخر فينقسم.

واعترض هاهنا بأن ما به الملاقاة هو الطرف الخارج منه فيلزم التعدد فى أطرافه لا فى ذاته فلا يلزم الانقسام، وأجيب عنه بأن ما حل فيه أحد الطرفين غير ما حل فيه الطرف الآخر وإلا لكانت الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، وهو محال بالضرورة، فلا بد أن ينفرض فى ذاته غير شىء فيكون منقسمًا ولو وهمًا، ورد هذا بوجهين:

الأول: أنه أريد أن المحلين متغايران بالذات تغايرًا فى الخارج أو فى الوهم، فذلك باطل أما الأول فظاهر، وأما الثانى فيستلزم أن يكون حلول الأطراف فى محالها حلولاً سريانيًا، كما لا يخفى، وإن أريد أنهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نسلم استلزامه أن يفرض فيه شىء دون شىء، ولم لا يجوز أن يكون الاعتبار الذى يتعدد بسببه المحل عند العقل أمرًا غير مستلزم للامتداد ضرورى، لينفرض فيه شىء دون شىء.

والثانى أن بعضه ليس أولى بأن يكون موضوعًا لأحد الطرفين من كله، كيف والحلول السريانى إذا لم يجز فى ممتد لم يجز فى جزئه لأن جزءه أيضًا ممتد فلا يكون

بعض من المحل مختصًا بمحلية أحد الطرفين، وبعض آخر بمحلية الطرف الآخر، وإذا كان حال الممتد كذلك من عدم الامتياز فحال ما فرض غير ممتد بطريق أولى، فالأولى فى الجواب أن يقال: مغايرة الطرفين فى الإشارة مستلزمة لجواز فرض شيء دون شيء بديهة، والمنع ههنا مكابرة.

والثانى من الدليلين قوله: لأنّا لو فرضنا جزء على ملتقى الجزئين فأما أن يلاقي واحدًا منهما فقط أو بمجموعهما بالأسر أو من كل واحد منهما شيئًا، والأول محال، وإلا لم يكن على الملتقى، فتعين أحد القسمين الآخرين فيلزم الانقسام.

وفى «الحواشى الفخرية» أن الاحتمالات ههنا ترتقى إلى عشرة أشار بعض الشراح إلى بعضها وترك الباقي، فعليك باستنباط الجميع أو المراجعة إليها إن اشتهيت.

واعلم أن لأصحاب اتصال الجسم حججًا قوية على إثباته سوى ما ذكره المصنف إلا أنه اختار منها حجتين خفيفتي المؤن، حيث لا يبتنى شيء منها على إثبات الدائرة والمثلث وأمثالهما، ولا على حركة الجزء أو شيء آخر، ولا بأس بذكر بعض منها تشحيذاً لأذهان الناظرين وتحريكًا لخواطر المتفكرين، خصوصًا ما يبتنى منها على الأصول الهندسية.

فالأولى أنا إذا فرضنا مثلثًا قائم الزاوية وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين به عشرة من الأجزاء كان الوتر جذر ماءتين بشكل العروس من أن كل مثلث قائم الزاوية، فإن مربع وتر زاويته القائمة مساوية لمربعى ضلعيها وليس للماءتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة، بل التحقيق أن ليس للكسر ـــ مجردًا أو مركبًا ـــ مربع صحيح أصلاً، فلا يكون للعدد الأصم الجذر جذر فى الواقع، فيلزم على أصل الجزء أن لا يوجد لمثل تلك القاعدة قدر فى الواقع.

برهان ذلك أن يستفاد من رابع ثانية الأصول أن مربع كل عدد يساوى مربعى قسميه وضعف ضرب أحد القسمين فى الآخر.

إذا تمهد هذا فنقول: إذا فرضنا ثلاثة وكسرا مثلاً فمربع الثلاثة عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون أقل منه البتة، لأن ما حصل من ضرب الكسر فى الكسر كان أقل من كل منهما، ثم إذا ضربت الستة فى الكسر حصل كسور ستة من نوع كسر الأصل، فإذا جمعنا هذه الكسور الستة مع مربع الكسر الأول امتنع أن يحصل منهما عدد صحيح، كما لا يخفى، وعلى هذا القياس كل عدد ذى كسر والبيان فى مجرد الكسر واضح.

فإن قيل: الحجة يبتنى على إمكان وجود المثلث القائم الزاوية، ومثبتو الجزء ينكرون بل يقولون: إن البصر يخطىء فى أمر الدائرة والمثلث ونظائرهما من الأشكال، وإنما هى أشكال مضرَّسة بحسب الواقع كما نقل عنهم.

قلت: هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا المتساوى الأضلاع، على ما ذكره الشيخ فى «طبيعيات الشفاء» من مذهبهم، فنقول: ذلك المربع ينقسم بقطره إلى مثلثين قائمى الزاويتين فلزمهم الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية، ولا يمكنهم دفعه.

والثانية: أن مربع قطر المربع بحكم العروس ضعف مربع ضلعه، فيكون للقطر إلى الضلع نسبة إذا ثنيت بالتكرير، صارت ضعفًا لما تبين فى الأصول من أن نسبة المربع إلى المربع نسبة الجذر إلى الجذر مثناة بالتكرير، ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد لم توجد فى الأعداد نسبة يكون متناها هو الضعف، فيكون نسبة قطر المربع ضلعه من النسب الصمية التى تختص بالمقادير دون الأعداد، وهى ما يتحقق بين مقدارين لا يوجد لهما عاد مشترك، أى أمر يفنيهما بإسقاطه عنهما مرة بعد أخرى، ولا يتصور ذلك فى الأعداد حيث ينتهى الواحد العاد للجميع فيتحقق النسبة الصمية فى الأجسام دليل اتصالها.

والثالثة: إن أوقعنا خطًا مستقيمًا كالوتر على زاوية قائمة يكون كل واحد من ضلعيها خمسة أجزاء كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس، وإذا جررنا طرف الوتر من أحد الجانبين جزء واحد فوجب أن يتحرك الطرف الآخر أقل من

واحد إذ لو كان واحدًا صار أحد الضلعين ستة والأخرى أربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين مع كونه بالحقيقة جذر خمسين، فثبت الانقسام.

والرابعة: أحد ضلعى القائمة إذا كان ثلاثة والآخر اثنين كان الوتر أكثر من الثلاثة بشكل العروس وأقل من الأربعة بشكل الحمار.

والخامسة: أن أقليدس برهن فى عاشرة أولى الأصول أن كل خط يمكن تنصيفه، فلو تركب الخط من أجزاء وتر عدًا لزم انقسام الجزء الوسطانى.

والسادسة: أنه بيَّن فى ثانية كتاب أقليدس أنه يمكن أن ينقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه فى أحد قسميه كمربع القسم الآخر فلو فرض تركب الخط من ثلاثة أجزاء وقسم على الصحة كان أحد قسميه اثنين والآخر واحد والحاصل من ضرب الكل فى الواحد ثلاثة ومربع الاثنين أربعة فوجب أن يكون قسمته لا على الصحة.

قال العلامة التفتازانى فى «شرح المقاصد»[1]: إن برهان بعض هذه الأشكال على ما بيَّنه أقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوى الأضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل إلى إثبات الدائرة على القائلين بالجزء، لأن طريقه أن يتخيل خط مستقيم متناه يثبت أحد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول، فيحصل مسطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفى باطنه نقطة هى الطرف الثابت، وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى أدير، ولا نعنى بالدائرة إلا ذلك السطح أو ذلك الخط.

وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتى الجزء، إذ ما ذكر محض توهم لا يفيد إمكان المفروض فضلاً عن تحققه، ولو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط والسطح

---

(١) شرح المقاصد للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازانى ٧١٢ — ٧٩٣هـ.

من أجزاء لا يتجزأ إذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال، وعلى هذا القياس إثبات الكرة. انتهى.

قلنا: نعم، إثبات الدائرة والكرة وأمثالهما بطريق الحركة إنما يبتنى على أصل الاتصال كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره، وما يعتمد عليه فى العرف من أمر الفرجار لا يثبت به إلا الدائرة العرفية ولكن لا ينحصر طريق إثباتها فى الحركة بل للفلاسفة طريقان آخران لا يتوقف شىء منهما على نفى الجزء، فإن الشيخ فى «الشفاء والنجاة» بعد أن أثبت الكرة أولاً بطريق لى مبناه على إثبات الطبيعة للأجسام وأن مقتضاها فى البسايط من الأشكال ليس إلا الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص، لأن شأن ما لا زاوية له من الأشكال البيضية والمفرطحة أن يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز ويقدر فى الطول والعرض والطبيعى البسيطة لا يوجب اختلافًا، ثم أثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث أو يتوهم فى الكرة.

قال: وأصحاب الجزء يلزمهم أيضًا وجود الدائرة فإنه إذا فرض المشكل المرئي مستديرًا مضرسًا وكان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا طبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطًا وعلى نقطة فى المحيط استوى عليه فى موضع كان أطول ثم إذا طبق على الجزء المركزى وعلى الجزء الذى ينخفض من المحيط كان أقصر أمكن أن يتم قصره بجزء أو أجزاء، فإن كان زيادة الجزء لا يستوى بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بأقل من جزء، وإن كان لا تتصل به بل تبقى فرجة فليدبر فى الفرجة هذا التدبير، فإذا ذهب الانفراج إلى غير النهاية ففى الفرج انقسام بلا نهاية، وهذا خلاف مذهبهم. انتهى كلامه.

ولأصحاب الاتصال فى إبطال رأى من ذهب إلى تناهى الأجزاء براهين كثيرة من جهة تركيب المربعات، حيث يلزم مساواة الأقطار للأضلاع لأن المربع المركب من خطوط أربعة ذات أجزاء كذلك يكون قطره أربعة، فإن تلاقت كان القطر مثل الضلع وإن وسع الجزء ساواهما وهو محال بالحمار أو الأقل فانقسم.

ومن جهة الحركات كما احتجوا بحركة جزئين أحدهما فوق أحد طرفى أربعة أجزاء والآخر تحت طرفه الآخر أو كلاهما فوق طرف ثلاثة اجزاء فإنهما يلقيان على مقطع فانقسم الجميع، ومن جهة المسامتة والمحاذاة كقولهم: إنه من المعلوم أن للشمس سمتًا بواسطة ذى الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء، وحركة الظل أقل من حركة الشمس، فإذا تحركت جزء يتحرك أقل وإلا لكان ما سامتته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير.

وقولهم: إنه لو فرض مسطح من أجزاء لا يتجزأ لكان الوجه الذى يحاذينا ونراه غير الوجه الآخر الذى لا تراه فإن الواحد لا يكون مرئيًّا وغير مرئى فى حالة واحدة ولكانت الشمس إذا حاذت إحدى وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الوجه الآخر.

ومبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة على أن الجسم إن لم يتناه القسمة فيه فيستوى الجسم الأصغر كالخردلة والأكبر كالجبل فى المقدار لاستوائهما فى عدم نهاية القسمة ويلزم أن يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة أن مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه، و لم يعلموا أن الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعديم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والألوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت ما لا يخفى.

والحاصل أنه ليس لأحدهما أقسام ما لم يقسم، وإذا قسما مساويًا كل منهما صاحبه فى العدد فكل واحد من الأقسام التى للخردلة أصغر والتى للجبل أعظم وهكذا لا إلى نهاية.

وأما ما قال بعض المحققين فى هذا المقام من أن المقادير الغير[1] المتناهية إذا كانت متساوية أو متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة، وأما إذا كانت متناقصة فلا، ألا ترى أن أنصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها إلا الذراع أو الجسم إنما

---

(١) يستحسن أن لا تدخل الألف واللام على كلمة غير والصحيح أن يقال (غير المتناهية).

يقبل الانقسام إلى أجزاء غير متناهية متناقصة فمدفوع بما قيل من أنه إذا كان هناك أقسام غير متناهية بالعدد فإذا انضم بعض متناه منها إلى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار أحدهما فهكذا إذا انضم إليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهية قطعًا.

وأما أن أنصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية[1] لم يحصل منها إلا الذراع فصحيح لو كانت تلك الأنصاف بالقوة على أن المقادير إذا كانت متناقصة من جانب يكون متزايدة من الجانب الآخر فيكون المجموع غير متناه مع أن تلك الأجزاء مما يبطله برهان التطبيق والتضايف وغيرهما لكونها مترتبة على ما صوره، وأضعف الدلائل على إبطال الجزء ما يتبنى على أشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية مما يتنكره المتكلمون، فإن وجودها فى قوة اتصال الجسم كبعض الوجوه التى ذكرها المحقق الفخرى فى شرحه لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوى الساقين عدد أجزاء قاعدته أقل من أجزاء كل من ساقيه، وأن الانفراج بين الساقين يتصاغر إلى أن يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير أصغر.

وكما فى «الحواشى الفخرية» من أنه لو تركب الجسم مما لا ينقسم لزم أن يكون قطر ذلك الأفلاك مقدار ثلاثة أجزاء لا يتجزأ، بيان اللزوم أن نفرض ثلاثة خطوط متماسة يكون كل منها مركبًا من جواهر أفراد، ويكون الوسطانى قطرًا للمحدد وأحد جانبيه خطاب والآخر خطأ، فإذا وصلنا بين نقطتى (آ د) بخط (آ د) لكان مارًا بالمركز وملاقيًا بالمحيط من الجانبين مع أنه مار بثلاثة متصلات فيكون مركبًا من ثلاثة أجزاء، وهو المطلوب.

قال السيد المحشى: أصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ فى «عيون الحكمة» و «إلهيات الشفاء» حيث استدل على بطلان التركيب بأنه لو تركب الجسم منه لزم أن يكون قطر المربع والمستطيل مثلاً مساويًا لضلعه، وأنه محال.

---

(١) الصحيح (غير المتناهية).

ثم نقل منها وجهًا آخر على نفى الجزء، والعجب أن مبحث الجزء غير مذكور فى «إلهيات الشفاء» أصلاً فضلاً عن ذلك الدليل أو غيره وما يظهر بمراجعة كتب الشيخ كـ «طبيعيات الشفاء» وغيرها ليس إلا أنه فرض سطحًا متألفًا من أربعة خطوط جوهرية كل منها يتركب من أربعة أجزاء ليلزم مساواة القطر للضلع بمثل ما ذكرنا، فإنه على أصل إثبات الجزء وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهرى قطر المربع سطحى إلا إذا كانت الأضلاع والقطر متساوية الأجزاء عدة وعددًا.

واعلم: أن النظام[1] من المعتزلة وافق الحكماء فى قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية إلا أنه لا يفرق بين القوة والفعل فيأخذ تلك الأقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه أن ينقسم الجسم إلى ما لا ينقسم أصلاً، وقد يستدل على إبطال مذهبه، أولا: بالنقض بوجود الجسم المؤلف من أجزاء متناهية، ولو فى ضمن جسم آخر إذ لا كثرة إلا والواحد فيها موجود، فإذا أخذ منها آحادًا متناهية أمكن أن يركب فيحصل منها حجم لأنها أجزاء مقدارية متباينة فى الوضع، ثم بتعميم تناهى الأجزاء فى جميع الأجسام بنسبة أجزاء ذلك الجسم إلى أجزاء سائر الأجسام وحجمه إلى حجمها، إذ بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم، فنسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء، ولما كانت الأحجام والأبعاد متناهية ــ كما سيجىء ــ فلو لم يكن أجزاء كل جسم متناهية لزم أن يكون نسبة المتناهى إلى المتناهى كنسبة المتناهى إلى الغير المتناهى[2]، وهو ممتنع، واعترض عليه بأن ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف لا يوجب كليًا أن يكون نسبة المؤلف إلى المؤلف كنسبة الآحاد إلى الآحاد إذ يجوز أن يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين.

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانى النظام ولد سنة ١٨٥هـ وتوفى سنة ٢٢١هـ وهو من المعتزلة.

(٢) غير المتناهى.

ألا ترى أن ازدياد الزاوية على الزاوية فى المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبة ليست محفوظة! فإن نسبة الزاوية الحادة فى المثلث المتساوى الساقين القائم الزاوية إلى الزاوية القائمة بالنصفية وليست نسبة وترها إلى وتر القائمة كان بالشكل الحمارى بل يجوز أن يكون نسبة الجسمين من النسب الصم التى توجد فى المقادير دون الأعداد فلا توجد مثله فى الآحاد لأن نسبتها عددية قطعًا.

وأجيب عن الأول: بأن مجرد ازدياد الزاوية فى الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر، كما لا يخفى، بل ذلك مع تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها، وعند هذين الأمرين فازدياد الوتر يكون على النسبة المذكورة وهذا وإن كان بحثًا على السند لكن الغرض التنبيه على فساد ما صوره المعترض.

وعن الثانى: بأنه لما كان الجسمان عنده مركبين من الأجزاء التى لا تتجزأ فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد، فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صماء فإن التفرقة بين الأعداد والمقادير غنما هى بوجوب انتهاء الأعداد إلى الواحد بخلاف المقادير، فإذا كانت المقادير أيضًا مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية إلى الواحد فلم يبق الفرق إلا بكون الوحدات فى إحداهما ذات وضع فى المقدار وفى الأخرى غيرها.

ونقل: أنه ألزم أصحاب تناهى الأجزاء أصحاب النظام عند مناظرة اتفقت لهم بأنه يجب من كون الأجزاء غير متناهية فى الجسم أن لا يقطع مسافة محدودة إلا فى زمان غير متناه، لأنه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله فى حيز آخر وانتقال جزء غيره إلى حيزه، فإذا كانت الأجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه، فارتكبوا القول بالطفرة ثم ألزموهم أيضًا بأن كون الجسم مشتملاً على ما لا يتناهى من الأجزاء يستلزم أن يكون حجة غير متناه فالتزموا تداخل الأجزاء.

ثم إن أصحاب النظام ألزم أصحاب تناهى الأجزاء تجزئة الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزء واحدًا لكون القريب أبطأ من البعيد والتزموا أن البطىء يسكن فى بعض أزمنة حركة السريع، ولا يكون ذلك إلا

بتفكك أجزاء الرحى عند حركتها، فاستمر التشنيع بين الطائفتين بالطفرة والتفكيك.

ومما يلزم هؤلاء سكون المتحرك فى لحوق السريع البطىء إذا تحركا، لأن السريع إذا قطع جزء فالبطىء إما أن يقطع جزء أو أقل أو يسكن، لا سبيل إلى الأول والثانى وإلا لزم عدم اللحوق أو الانقسام فتعين سكون المتحرك وقد التزموه كما التزموا تفكك الرحى.

قالوا: وللطاقة أزمنة التفكك فى الرحى والسكون فى المتحرك لا يشعر بهما الحس، و لم يعلموا أنه إذا كانت نسبة زمان التفكك والسكون إلى زمان اللصوق والحركة كنسبة فصل أجزاء دائرة الطوق إلى أجزاء دائرة القطب أو كنسبة فصل مسافة السريع على مسافة البطىء يلزم أن يكون زمان اللصوق والحركة ألطف بكثير من زمان التفكك والسكون بحكم الأربعة المتناسبة فينبغى أن لا يحس باللصوق والحركة أيضًا، ولا أقل من أن يرى تارة كذا وتارة بخلافة.

ثم اعلم أن فى أصل اتصال الجسم وقبوله الانقسامات الغير المتناهية شكوكًا، منها ما ذكرنا من مساواة الخردلة للجبل، وكون مل منهما غير متناهى المقدار، ومنها لزوم تغشية وجه الأرض بحبة، ولا يخفى وهنه وسخافته، ومنها أنه لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج إلى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا... فلا يقطع المسافة أبدًا، ويلزم أن يكون الزمان الذى يقطع فيه الأنصاف الغير المتناهية غير متناه.

وجوابه: أن المسافة المقطوعة منقسمة بلا نهاية توهمًا وفرضًا لا وجودًا وفضلاً، ومثلها الزمان الذى هو مقدار الحركة كالواقعة فيها.

ومنها: أنه يلزم أن لا يدرك سريع الحركة جدًا بطيئها جدًا إذا تحركا فى جهة واحدة على سمت واحد، وكان الأبطأ أسبق بيان اللزوم أنه إذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل إلى نقطة كان البطىء فيها أولاً قطع البطىء فى ذلك الزمان بعدًا أصغر من البعد الأول ووصل إلى نقطة أخرى، ثم إذا قطع السريع هذا

البعد الأصغر قطع البطيء بعدًا أصغر من الأصغر ووصل إلى نقطة أخرى وهكذا إلى غير النهاية.

والجواب: أن المتحرك لا يتصف فى أثناء حركته بفرد أتى به من أفراد ما فيه الحركة فى الخارج قطعًا، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، فلا يتصف المتحركان بحسب الخارج بالوصول إلى حد من حدود المسافة ولا يوجد بعد معين بينهما فى زمان الحركة أصلاً، فتدبر.

ومنها أنه إذا تدحرجت الكرة على بسيط مستوٍ يكون ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة، ويلزم منه تشافع النقط وتركب الخط منها، ودفعه بأن يقال: مماسة الكرة للبسيط فى حال الثبات والسكون وإن كانت بنقطة لا غير ولكنها فى حال الحركة إنما هى بخط غير قار متدرج الأجزاء، وفى كل آن من الآنات وإن كان تماسهما بنقطة لكن الآنات كالنقط وجودها بالوهم والفرض لا بالفعل والقطع، فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الأول، إذ التنازع فيها كالتنازع فى النقط فإن الحركات والأزمنة كالأجرام والأبعاد غير مؤلفة مما لا يتجزأ وأن سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة من الخط.

وأما ما وقع فى «الحواشى الفخرية» لدفع هذه الشبهة تارة بأن زوال الملاقاة لا يكون إلا بالحركة، وهى تدريجية لا آنية، فلزوم تتالى النقاط والآنات ثم إن زوال الانطباق فى الزمان، كما ذكرنا، وحصول الانطباق على نقطة أخرى فى أن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذى لا يتجزأ لا يكون لزوال الانطباق أول فلم يلزم محذور، وتارة بأن للتحقق ليس إلا نقطة واحدة فلزوم تتالى النقاط ممنوع بل ينعدم نقطة ويتحقق نقطة أخرى وكذا الحكم فى منع تتالى الأنات، وكلاهما ليس بشىء.

أما الأول: فلأنه لما وقع الاعتراف منه بأن الانطباق الأول فى آن والثانى فى آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بأنه: كيف يكون الحال فى ذلك الزمان بين الكرة والسطح؟ أبينهما تلاق أم بينهما تفارق؟ والتفارق بيِّن البطلان، وإن شئت

فافرض الكرة من حديد أو جسم فى غاية الثقل لا ترتفع عن السطح إلا بعائق فرض عدمه، وأما التلاقى فهو إما بنقطة أو بخط، فإن كان الثانى لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وإن كان بنقطة والتلاقى النقطى لا يكون إلا فى آن فتنقل الكلام بين أن وقعت فيه الملاقاة الأولى وهذا الآن وتعود الشقوق بعينها من رأس والكل محال، وكذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق منع إلا بالاطلاع على الحق الذى ذكرناه فى الجواب.

وأما الثانى: فلأن تجاور النقاط واجتماعها فى الزمان متجاورة يكفى للاستحالة، وإن لم يكن اجتماعها فى آن واحد فذلك أمر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار إلى ما لا ينقسم، ولو بالقوة، كما ذهب إليه محمد الشهرستانى، ولما سيأتى حسب ما يقام عليه البرهان من أن المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات فى وعاء الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه، فتكون النقاط التى كل منها فى أن مجتمعة فى الواقع على نعت التجاور، ولأن تجاور الآنات اللازمة لها على أى وجه أمر مستحيل فى ذاته ولانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبقة على المتصل الوحدانى لا بد وأن تكون متصلاً وحدانيًا، فإذا كان أحد المتطابقين مركبًا من الأفراد المتشافعة الغير المتجزئة أصلاً لزم أن تكون الآخر أيضًا مركبًا منها، وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة ومنها أن ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات إن كان متناهيًا فيقف القسمة وإن كان غير متناه فيرد ما يرد على النظام.

وجوابه: اختيار الأول، والقول بأنه ليس متناهيًا متعينًا بالوقوف عند حد لا يتجاوزه فيصح اتصاف ذلك باللا تناهى اللا يقفى لا باللا تناهى الكمى، وهناك مغالطة باشتراك الاسم.

ومنها: أن وجود الأطراف يستدعى محلاً غير منقسم كالجزء أو ما فى حكمه، وأجيب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال فى حلول الأطراف لكونها حالة من حيث القطع والتناهى، ومنها شبه يتوقف انحلالها على تحقيق مهية الحركة كما

سيجىء إن شاء الله تعالى فانتظره مفتشًا كاستلزام حضور شىء غير منقسم من الحركة والزمان شيئًا غير منقسم بإزائه من المسافة.

وكون الزمان مركبًا من الآنات لكون الحاضر منه غير منقسم مع انفصاله عما مضى وما سيأتى لعدمهما وامتناع اتصال الموجود بالمعدوم فإنما انعدم أن وجد أن آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر، وإيجاب حركة النقطة بحركة ما هى فيه كمخروط تتالى أحياز غير منقسمة واقتضاء عدم الآن فى آن يليه تتالى الآنات المستلزم لتركب المسافة من غير المنقسمات وكذا حدوث اللا وصول فى آن يلى أن الوصول كاللا نطباق واللا محاذاة وكون الحركة لا أول لحدوثها لعدم حدوثها فى آن هو المبدأ ولا فى آن آخر بينهما زمان، وإلا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ وعدم التفاوت فى شىء من المتحركين سرعة وبطء إذا اتفقتا فى الأخذ والترك لكون كل منهما فى كل أن يفرض من زمانهما فى أين فأيون كل منهما مساوية لأيون الآخر، ومنها أشكال طفرة الزاوية، وهو من أعضل الشبه فى هذا المقام، وهو أن الزاوية الحادثة بين الدائرة والخط المماس لها على طرف قطر من أقطارها أحد من جميع الزوايا المستقيم الخطين، كما برهن عليه صاحب كتاب «أقليدس» فى الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه.

فإذا فرضنا خطا منطبقًا على ذلك الخط المماس تحرك إلى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فأى قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين لعلم من الزاوية المذكورة من دون أن يصير أولاً مثلها وهو الطفرة بعينها، وبوجه آخر أن الزاوية الحادثة بين محيط الدائرة وقطرها أعظم من كل حادة مستقيمة الخطين كما فى تلك المقالة أيضًا، فمن تحرك القطر أدنى حركة مع ثبات أحد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة بدون أن تصير قائمة لازدياد ما هو أزيد مما نقصت به عن القائمة عليها.

وبوجه آخر: الزاوية التى بين القطر والخط المماس للدائرة على طرفه قائمة، وما بين القطر والمحيط أعظم الحواد المستقيمة الخطين، فإذا فرضنا حركة الخط المماس إلى جهة المركز مع ثبات نقطة التماس حركة ما تنتقل من التماس إلى

التقاطع فتصير القائمة أصغر من زاوية القطر والمحيط من غير أن تصير مساوية لها، وبعكس ما قلنا إذا فرضنا رجوع ذلك إلى موضع التماس مما كان أولاً فمن دون بلوغ تلك الزاوية إلى مساواة زاوية القطر والمحيط تصير قائمة، كما لا يخفى.

واستصعب الأذكياء حل هذا الإشكال، وذكر بعضهم فى التفصى عنه وجوهًا غير سديدة، وذكر الأستاذ سيد الحكماء وسند العلماء ما يشفى العليل ويروى الغليل من وجهين تركنا أحدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة طويلة الأذيال ـــ من أراد الوقوف عليه فليطلب من بعض كتبه دام إفضاله ـــ وأوردنا الآخر وهو: أن الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران: اعتبار أنها سطح واعتبار أنها أحيطت بمستقيم ومستدير، وهى إنما تقع فى طريق تلك الحركة بالاعتبار الأول فقط دون الاعتبار الثانى، لأن شيئًا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن أن يساوى زاوية مختلفة الضلعين، وكذلك العكس، فإنه إذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفهما فإما أن يقع المستقيم الآخر بين المختلفين أو خارجًا عنهما إذ لا يمكن أن ينطبق المستقيم على المستدير فلا ينطبق المستقيمة الضلعين على ما هى مختلفهما.

وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معًا وكون أحدهما مستقيمًا والآخر مستديرًا لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالمهية والنوعية وشىء من أفراد أحد المقدارين المختلفين بالمهية لا يقع فى طريق الحركة فى الآخر، فالمتزايد بحسب المقدار الخطى بالحركة مثلاً لا يساوى فى شىء من المراتب مقدارًا ما سطحيًا وبالعكس، وكذلك المتزايد فى السطح بالحركة لا تبلغ فى شىء من حدود الحركة إلى مساواة جسم ما وبالعكس، فكل فرد من أحد نوعى الزاوية إذا تحرك ضلعه وصار أكبر إنما يبلغ بالتدريج إلى مساواة جميع الأفراد المتوسطة فى القدر بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع، وهى التى تكون واقعة فى مسلك تلك الحركة، ولا يمكن أن يبلغ إلى مساواة شىء من أفراد النوع الآخر ولا تكون تلك الأفراد واقعة فى مسلك تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدء والمنتهى. انتهى.

أقول: الأزيدية وكذا الأنقصية يقال بالاشتراك الاسمى والحقيقى والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين متشاركين أى مقدارين يوجد لهما عاد مشترك والنسبة بينهما لا محالة يكون عددية يعبر عنها بأية أحدهما من الآخر بأن يقال: هذا المقدار من ذاك المقدار ثلثه أو ربعه أو جزء من ألف جزء منه إلى غير ذلك.

وهذه هى التى يقتضى التجانس بين المتناسبين وكون أحدهما مشتملا على الآخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن أن يقال لواحد منهما أى هو من صاحبه وهو لا يقتضى كون الأزيد والأنقص بالوجه المذكور من نوع واحد، بل قد يتحقق بين مقدارين مختلفين مهية، ولهذا عرف أرشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط المستقيم والخطوط المستديرة بالفصول المنوعة عندهم.

إذا تمهد هذا فليس لقائل أن يقول: إذا اتصفت كل واحدة متفقة الضلعين ومختلفهما بأنها أزيد أو أنقص من الأخرى فلا بد أن يكون بحيث يمكن أن تتصف بالمساواة معها إذ الزيادة عبارة عن كون أحد الشيئين مشتملاً على مثل الآخر وشيء به يزيد عليه لأنّا نقول: قد ظهر أنه يمكن أن يصير مقدار ما أعظم من الأعظم بدون أن يصير مساويًا له، كما إذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة تتحرك بحركة الفرجار إلى أن تبلغ نصف الدور فتصير أعظم من القطر مع أنها كانت أصغر منه بدون أن تصير فى الوصول إلى شيء من حدود الحركة مساوية له، فاعرفه فإنه دقيق حقيق بالتحقيق.

واعلم أن ما ذكرناه ـــ وإن كان مخالفًا لما عليه المحدثون ـــ من أن بين الخط المستقيم والخط المستدير، وكذا بين الخطوط المستديرة التى ليست تحدياتها على نسق واحد لا توجد نسبة أصلاً، لا الصمية ولا العددية ولكن القدماء ـــ ومنهم أرشميدس ـــ على أن بينهما يتحقق النسبة ولكن لا مطلقًا، بل الصمية بوجه فيتصف بالمفاوتة مفاوتة صمية دون المساواة وسائر النسب العددية، وما يقال: من أن النسبة فرع الاتفاق والتجانس فيكون المراد منها العددية فقط دون الصمية.

فصل فى إثبات الهيولى[1]

أى: جوهر ليس فى نفسه واحدًا بالاتصال ولا منفصلاً بالانفصال يقبل الصورة الجسمية التى هى الممتد الجوهرى، فإنه لا نزاع بين جمهور العقلاء فى ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولوية ومسماها أى أمر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرآن فى الحس على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هى أجسام ويقبل الهيئات النطفية والحيوانية والطينية والرمادية وغير ذلك، وذلك الأمر هو المسمى بالمادة أو الهيولى والسِّنخة على اختلاف العبارات، ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم.

فإنه إذا قيل: تكون الحيوان من الطين أو خلق الابن من نطفة أبيه فلا يخلو إما أن يكون الطين باقيًا طينًا والنطفة باقية نطفة وهو حيوان أو إنسان حتى تكون فى حالة واحدة طينًا وحيوانًا أو نطفة وجسد إنسان وهو محال، وإما أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شىء أصلاً، وكذا الطين، ثم حصل إنسان أو حيوان، فحينئذ ما صارت النطفة إنسانًا وما خلق الحيوان من الطين، بل ذلك شىء بطل بكليته، وهذا شىء آخر حصل جديدًا بجميع أجزائه، وأما أن يكون الجوهر الذى كانت فيه الهيئة النطفية أو الطينية يطلب عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة إنسان أو هيئة حيوان، والقسمان الأولان باطلان لا يعتقدهما الكافة، لأن كل من زرع بذرًا لينبت شىء منه، أو تزوج ليكون له ولد ليحكم على الزرع بأنه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه، وإن عاند معاند لا يلتفت إليه ويكذبه بالحدس الصائب.

فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف، إنما النـــزاع فى أن ذلك الأمر إجراء لا يتجزأ أصلاً أو ما فى حكمها مما ينقسم فى جهة أو فى

(١) الهيولى لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة، وفى الاصطلاح: جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية: التعريفات.

جهتين، متناهية أو غير متناهية، كما ذهب إليه المتكلمون، أو أجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها فى الخارج كما هو مذهب ديمقراطيس، أو نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأى جماعة من الأقدمين، أو أمر أبسط من الجسم كما عليه المعتبرون من المشائين، فمادة الأجسام عند أصحاب المذاهب الثلاثة الأولى واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال.

والحكماء لما أقاموا الحجج على إبطال هذه الآراء اتفقوا على أن ما يقبل الانفصال والاتصال فى الأجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له فى حد ذاته بحسب نفس الأمر محفوظ الوجود فى حالتى الاتصال والانفصال، وهو الهيولى الأولى عندهم.

واتفقوا أيضًا على أن الجسم من حيث هو جسم الذى هو جنس الأنواع الطبيعية بوجه مهية مركبة من جنس هو الجوهرية، وفصل هو مفهوم قولنا ممتد فى الجهات الثلاث وإنما وقع الاختلاف فى أن الجسم بالمعنى المذكور هل هو بسيط فى الخارج أو مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله؟ وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض أو من جوهرين؟.

فالأول: ما ذهب إليه أفلاطون[١] الإلهى على ما هو المشهور ومن سبقه، وتبعهم الشيخ المقتول[٢] فى حكمة الإشراق[٣].

والثانى: ما اختاره فى التلويحات.

والثالث: مذهب أرسطو[٤] ومن تابعه كالشيخين أبى نصر وأبى على.

---

(١) أفلاطون بن أرسطون أحد أساطين الحكمة الخمسة من يونان، كبير القدر فيهم. مقول القول بليغ فى مقاصده، أخذ عن فيثاغورس اليونانى (أخبار العلماء بأخبار الحكماء).

(٢) الشيخ المقتول: السهروردى المقتول.

(٣) الإشراق تعنى: الانبثاق النورى، وهى صالحة لانبثاق بيان الطريقة المدرسية.

(٤) أرسطو فيلسوف يونانى شهير (٣٤٨ – ٣٢٢ق.م) ولد فى إسكاجيرا من مقدونيا، كان مؤدبًا بالإسكندر الكبير.

ويتبع هذا الاختلاف اختلاف آخر وهو أن الجسم بما هو جسم إذا طرأ عليه الانفصال إما أن لا ينعدم عن أصل حقيقته شيء أو ينعدم وعلى تقدير الانعدام، أهو عرض أم جوهر؟ فهذا تحرير محل النزاع بين الفلاسفة.

واختار المصنف مذهب المشائين[1] فقال: كل جسم فهو مركب من جزئين هما جوهران يحل أحدهما فى الآخر معنى حلول الشيء فى الشيء على ما أدى إليه نظرى هو أن يكون وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء، وهذا أجود ما قيل فى تعريفه، حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره، وقد يفسر بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، ويرد عليه كون الأعراض والصور الحالة فى محل واحد بعضها حالاً فى بعض وينتقض أيضًا بكثير من الصور طردًا وعكسًا.

وقيل: حلول شيء فى شيء عبارة عن كونه ساريًا فيه مختصًا به بحيث يكون الإشارة إلى (أ ج) عين الإشارة إلى الآخر تحقيقًا أو تقديرًا، واعترض عليه بأنه ينتقض بحلول الأطراف فى محالها كالنقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم ويختل طرده بالأطراف المتداخلة.

وأجيب عن الأول تارة بنفى وجود الأطراف وتارة بتخصيص المعرف بالحلول السريانى وتارة بأن الإشارة إلى الطرف إشارة إلى ذى الطرف فإن الإشارة إلى النقطة مثلاً إشارة إلى الخط الذى هو طرفه، واكتفى باتحاد الإشارة من غير حاجة إلى السريان.

ويلزم على هذا أن يكون المكان حالاً فى الممكن إذ الإشارة إلى المكان إشارة إلى طرف المتمكن لاتحادهما وضعًا، والإشارة إلى الطرف إشارة إلى ذى الطرف كما ذكر هذا إذا كان المكان هو السطح البطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، وأما إذا كان البعد المجرد عن المادة فالنقض به وارد على

---

(١) مذهب المشائين: ينتمى إليها أكثر الفلاسفة الإسلاميين من قبيل الكندى والفارابى وابن سينا، والخواجة نصير الدين الطوسى، والميراماد وابن رشد، وهذه المدرسة تعتمد البرهان العقلى.

أى تقدير، اللهم إلا أن يقال: المراد بكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر إذ يكونا متحديْن فى الإشارة بحيث لا يمكن عند العقل تباينهما فيها، وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالأطراف المتداخلة.

ومنهم من فسر الحلول بالاختصاص الناعت واعترض عليه بأنه إن أريد بالناعت ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت به من مواطأة، فلا يصدق على شيء من أفراده وإن أريد ما يمكن أن يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكواكب بفلكه وبالعكس، وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه، بل المعرض بعارضه.

وما أجاب عنه بعض المحققين بالفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تأمل، وقد يقال: المراد بالناعت ما يمكن أن يشتق منه اسم يحمل على المحل، ولا نسلم أن المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن والمتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا فى أشباه ذلك.

أقول: فعلى هذا يلزم أن لا يكون السواد مثلاً حالاً فى الجسم بل الأسودية، وفساده بيِّن، ثم الإخفاء فى أن تصور الاختصاص الذى هو للنعت بالنسبة إلى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهى، وهو كافٍ فى المقصود وإن لم يكن مهيته معلومة لكنه إذ لا غرض فيه يعتد به.

وقد عرِّف الحلول بتعريفات أخر ليس شيء منها خاليًا عن الخلل، ودفع بعض منها بالتزام أمور مخالفة لظاهر الأمر والتطويل فى ذلك لا يؤدى إلى كثير طائل يسمى المحل الهيولى الأولى والحال الصورة الجسمية، وبرهانه أن بعض الأجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب أن يكون فى نفسه متصلاً واحدًا أنحاء قسمة الجسم إلى الأجزاء المقدارية ثلاثة انفكاكية تحدث قسمة بالفعل فى الخارج لا تخرج جزئياتها فيه إلى الفعل اللامتناهية العدد منقسمة بالإمكان لا إلى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهى منقسمة إلى الكسرى والقطعى ووهمية جزئية تحدث كثرة فى التوهم كذلك، وعقلية كلية يستوعب جملة الأجزاء الممكنة الانقراض بلا تناهٍ فى ملاحظة العقل ملاحظة إجمالية بسيطة.

وأما القسمة التى هى بسبب عروض عرضين مختلفين، سواء كانا قارين كما فى البلقة، أو غير قارين كما فى حصول مماستين أو محاذيتين فى جسم واحد، فبعضهم ألحقها بالضرب الأول منها، وبعضهم بالثانى، وقد يقال بالتفصيل، والحق أن اختلاف العرضين ليس مبدأ للانفصال الخارجى بل يستلزم حكم العقل بأثنينية المعروض لهما بحسب حالة خارجية هى عروضهما له فى الخارج حكمًا صادقًا مطابقًا للواقع، فلا بأس بعدها نحوًا آخر من القسمة بهذا الاعتبار.

والقسمة المقدارية بأنحائها إنما تطرأ على الجسم بعد عروض المقدار أى الجسمية التعليمية التى بحسبها يصير الجسم ذا مساحة متناهية أو غير متناهية إلا أن القسمة الفكية تلحقه لاستعداد المادة وهى التى تقبلها وتجتمع معها وليس لنفس المقدار التعليمى تهيؤ لقبولها بل هى تهيؤ وإعداد له، فهى بالحقيقة من عوارض المادة سواء كانت أبسط من الجسم أو نفسه كما أشرنا إليه سابقًا من أن ما يصدق عليه مفهوم المادية مما لا نزاع فيه لأحد والوهمية الجزئية تلحقه لكونه ذا كمية اتصالية هى من عوارض المقدار بحسب نفس ذاته وأن كانت نفس ذاته مما يحتاج إلى المادة مطلقًا لا فى كونه منقسمًا.

وأما الفرضية العقلية فإنها وإن لحقت المقدار التعليمى لكن مصحح عروضها له كونه ممتدًا مطلق الامتداد مع قطع النظر عن مراتب تعيناتها المقدارية فهى بالحقيقة تعرض الجوهر الجسمى لذاته والأجسام بما هى أجسام لا تتفاوت فى صحة قبولها لأنحاء الانقسام اللهم إلا لمانع خارج عن كونها جسمًا مطلقًا كما سيأتى بيانه.

ولفظ القبول يطلق بالاشتراك الصناعى على معنيين:

أحدهما: مطلق الاتصاف بالأمر سواء كان وجود الموصوف متقدمًا على وجود الصفة بالزمان أو لا.

والثانى: الانفصال التجددى ويقال له القوة والاستعداد أيضًا، وهو عبارة عن إمكان اتصاف شىء بصفة لم تحصل له بعد، مع وجود حالة يحصل بها هذا المعنى والقبول بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول فى شىء، بل إذا طرأت عليه تلك

الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وإن عرض لهما تقابل التصانيف باعتبار بخلاف المعنى الأول.

وما يقال من أن القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافى ما ذكرناه إذ ليس المراد منه أن القابل فى وقت كونه قابلاً أو من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول، بل المدعى أن ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب أن يكون محلاً له وإلا لم يكن القابل قابلاً هذا خلف.

وكما أن القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين كان القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما أيضًا متقابلين، غاية الأمر أن التقابل هناك حقيقى وههنا مشهورى، وللإمكان الذاتى نوع مشابهة بالقوة الاستعدادية بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول أيضًا، فإنه بمعنى سلب ضرورة فعلية الوجود أو العد سلبًا تحصيليًا حين تحصل إحداهما من جانب العلة بالنظر إلى جوهر الذات.

فإن العقل إذا حلل الموجود مثلاً بحسب الملاحظة الذهنية إلى مهية ووجود يحكم بأن الوجود ليس ثابتًا للمهية من حيث هى هى، بل يثبت لها فى مرتبة متأخرة عن تلك المرتبة نحوًا ما من التأخر وإن كانت محفوظة بالوجود فى نفس الأمر كالإبداعيات فإنها لم يسبقها الإمكان بمعنى القوة الاستعدادية التى لا يجتمع مع وجود الشىء والإمكان الذى يعرض لها ولغيرها من الفاسدات وهو قسيم ضرورة الوجود أو العدم غير منفك عنها حين وجوداتها لكن كل واحد من مفهومى القوة والإمكان، أى الذاتى والاستعدادى مع الفعلية التى بإزائه يوجب اختلاف جهتين سواء كانتا بحسب التحليل الذهنى أو بحسب الانقسام الخارجى، وسيأتى زيادة إيضاح.

ولفظ الاتصال يطلق بالاشتراك على معان:

بعضها صفة لشىء لا بقياسه إلى غيره.

وبعضها صفة لشىء بقياسه إلى غيره.

أما ما هو صفة حقيقية فهو اثنان:

أحدهما: كون الشيء فى حد ذاته ومرتبة مهيته صالحًا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثة المتقاطعة، وهذا المعنى فصل للجوهر وثابت للجسم فى حد نفسه إذ هو فى تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع النظر عن جميع العوارض، فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا أمر يقوم به فيصير منشأ لصدق المتصل عليه ومصداقًا له سواء كان الجسم مجردًا لصورة الجسمية، أو مؤلفًا منها ومن جوهر آخر على اختلاف رأيي أفلاطون وأرسطاطاليس، والدليل على أن اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ فى فصل من فصول «إلهيات الشفاء» معقود لبيان أن المقادير أعراض بهذه العبارة.

وأما الكميات المتصلة فهى مقادير الأبعاد، وأما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة لا يقال: لو كان الجسم فى حد نفسه متصلاً لأمكن فيه فرض شيء دون شيء ولكان قابلاً للقسمة إلى الأجزاء المقدارية فيكون نوعًا من الكم لأن هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته لأنَّا نقول: لا نسلم أن مجرد امتداد الجسم فى ذاته يساوق قبول الانقسام إلى الأجزاء المقدارية بالذات بل إنما يصح ذلك بعد عروض المقدار له إذا ما لم يتعين ذهاب امتدادته لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين، والجسم فى مرتبة ذاته ممتد فى الأبعاد دون تعيين امتداده وتقدير انبساطه، لأن ذلك المعنى إنما يحصل له فى مرتبة متأخرة عن ذاته بذاته.

قال الشيخ[1] فى «التعليقات».

إذا قلنا: جزء من جسم، فمعناه جزء من مقدار الجسم، فإن الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلاً، ومثاله فى «المنفصل» إذا قلنا: جسمان من جملة خمسة أجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة أعداد عرضت للجسم لا أن الجسم بما هو جسم واحد أو كثير، وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين أجزائه بعد فرض

(١) كلما وردت كلمة الشيخ إنما تعنى الرئيس ابن سينا.

وقوعها حدود مشتركة، والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية.

وأما الآخر فهو أيضًا معنيان أحدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر، ويقال لذلك المقدار: إنه متصل بالثانى بهذا المعنى، والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر، ويقال لذلك الجسم: إنه متصل بالثانى بهذا المعنى، وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقًا أو من جهة ما هو فى مادة، كاتصال خطى الزاوية، واتصال الأعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرناطات أو الرباطات بالعظام، وبالجملة كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسة.

إذا تقرر ما ذكرناه من شرح الألفاظ الثلاثة فنقول: لما علمت أن القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة أو التضايف، وكذا لا يجتمع المستعد من جيث هو مستعد مع المستعد له من حيث هو كذلك، كما أشرنا إليه، فاعلم أن الذات الواحدة لا يمكن كونها مبدأ لهذين الأمرين إلا بجهتين مختلفتين، وإذا أعيد الكلام إلى مبدأ تينك الجهتين ينتهى بالأخرة إلى جهتين فى حقيقة الذات فيلزم تركبها من جزء به يكون بالقوة ومن جزء آخر به يكون بالفعل، فقصارى أمر من أراد أن يكثر ذات الجسم بما هو جسم أن يثبت له فى حد ذاته حيثيتى الفعل والقبول بالمعنى الأخير.

ولهذا المعنى قال المصنف: إن الأجسام القابلة للانفكاك يجب أن يكون فى نفسه متصلاً واحدًا، يعنى أن الجسم قبل كونه منفصلاً يجب أن يكون متصلاً قبلية زمانية، والدليل عليه قوله: وإلا أى وإن لم يكن شىء مما يقبل الانقسام من الأجسام التى تلينا كالماء والنار قبل الانفصال متصلاً حقيقيًا كما أنه متصل حسى لزم الجزء الذى لا يتجزأ، أو ما فى حكمة من الخط والسطح الجوهريين، وستعلم من كلام المصنف بمثل ما مر.

وبيان اللزوم أن كل كثرة بالفعل يجب انتهاؤه إلى الواحد الذى لا كثرة فيه بالفعل، فأقسام الجسم القابل للانفصال التى كل واحد منها غير مشتمل على كثرة وانقسام بالفعل، لو لم يكن متصلات جسمية فى حدود أنفسها لزم أحد الأمور

الثلاثة، وهذه المتصلات لما كانت من نوع الأجسام القابلة للانفكاك التى يلينا فلم يكن مما لا يقبل الانفصال الخارجى، بل يكون قابلة له فيثبت أن بعض ما يقبل الانفصال الخارجي كان قبل قبوله له متصلاً واحدًا، ما يقبل الانفصال قبولاً بالمعنى الأولى قبولاً بالمعنى الثانى وهذا ما ادعيناه.

وهاهنا بحث، وهو: أن الذى يثبت بالبرهان ليس إلا أن الماء مثلاً إما متصل واحد أو مشتمل على متصل واحد لئلا يلزم تركبُّه من الجزء الذى لا يتجزأ، أو مما فى حكمه مما لا ينقسم إلا فى جهة أو فى جهتين.

قلنا: أن نختار الشق الثانى ونقول إنه مركب من الأجسام الصغار القابلة للانقسام فى الجهات وهمًا وفرضًا وليس شىء منها قابلاً للانقسام قطعًا وكسرًا كما هو مذهب ديمقراطيس من أن مبادئ الأجسام أجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الذهنية دون الخارجية، فهى وإن كانت متصلة فى أنفسها منفصلاً كل منها عن الآخر، لكنها غير قابلة لطريان شىء من الفصل والوصل عليها مع أن مدار إثبات الهيولى بهذا الوجه على طريان شىء منهما على ذات الجسم كما مرت الإشارة إليه، وأجيب عنه بإبطال الأجسام الديقراطيسية بأن كلا من القسمة الوهمية أو الفرضية أو التى باختلاف عرضين قادرين أو غير قادرين تحدث كثرة فى المقسوم متشابهة ومشابهة للكل فى المهية والأفراد المتماثلة متضاهية فى الأحكام بحسب نفس المهية فما يصح على فرد من أفراد حقيقة واحدة يصح على جميعها، وإن منع عنه مانع خارجى فهو غير قادح فى جواز وقوعها نظرًا إلى نفس الذات من حيث هى هى، فاتصاف تلك الأجسام بالانفصال يستلزم جواز اتصاف أجزائها المتصلة بالانفصال لماهيتها والتحام أجزائها المتصلة يستلزم جواز اتصاف تلك الأجسام بالالتحام كذلك وإن صدها عن الفصل والوصل صادٌّ لاحق وعاق عنهما عايق خارج فهو لا يوجب استنكاف حقيقتها عنهما، فإذن اتصال كل من تلك الأجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية وانفصال كل اثنين منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما فهذا هو تقرير البرهان المشهور على إبطال هذا المذهب.

ومما يجب أن يعلم: أن الحجة المذكورة لا تبتنى على كون تلك الأجسام متحدة المهية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب، على ما نقل عنه حتى قيل: إن القياس[1] حينئذ جدلى، إذ على تقدير كون الأجسام المذكورة متخالفة المهية ليس منشأ تخالفهما النوعى هو الصورة الامتدادية لأنها نوع واحد، كما سيأتى، بل صورة أخرى نوعية، والمقصود إثبات أن الطبيعة الامتدادية بما هى هى لا يأبى الانفصال والاتصال، وهو المحوج إلى المادة.

ومع قطع النظر عن هذا النظر فى جسم مفرد منها يؤدى إلى المطلوب، ولا حاجة إلى أخذ كونه مماثلاً لجسم آخر، ومنها فإن اشتراك أجزاء المقدارية معه فى الطبيعة النوعية يقتضى أن يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس، فكما أن أحد جزئيه متصل بالجزء الآخر ومجموعهما منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما تحقيقًا لمعنى اشتراك الكل وجزئيه فى نوع واحد.

واعترض عليه بأن هاهنا مغالطة بإشتراك اللفظ وهو أن ما يقبله الأجسام الديمقراطيسية ليس إلا انفصالاً خلقيًا واتصالاً فطريًا، فالقبول ههنا بمعنى مطلق الموصوفية فى بدء الأمر، ولا يمكن أن يقاس عليه استعداد طريان الانفصال والاتصال، فإن مقتضى كون كل ما صح لفرد ما من أفراد الطبيعة النوعية صح لسائر الأفراد يجب نفس الأمر، ليس إلا إمكان الاتصال الفطرى لها بدلا عن الانفصال، والانفصال الفطرى لها بدلاً عن الاتصال إمكانًا ذاتيًا فى ابتداء لا إمكانًا استعداديًا لطريان الانفصال والاتصال فى الخارج، ومناط قيام البرهان على إثبات الهيولى هذا دون ذاك، وتوضيحية أن مال القسمة الانفكاكية عند المشائين إلى زوال جوهر ممتد وحدوث جوهرين ممتدين، وهذا هو المحوج إلى الهيولى الأولى كما علمت، ومجرد إمكان القسمة إمكانًا ذاتيًا فطريًا لا يستلزم أن يكون له قابل غير نفس الاتصال أى ما هو متصل بذاته، وكذلك مجرد كون الشىء متصلاً بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يستوجب أن يكون موجوده حامل

---

(١) القياس: قول مؤلف من قضايا يلزم منه لذاته قول آخر.

سوى ذاته، كما إن إمكان العدم وكذلك حصول الوجود فى المجردات لا تقتضى أن يكون لها قوابل سوى ذواتها المجردة بل المحوج إلى القابل هو استعداد العدم أو الوجود، ولفظ الإمكان مشترك بين هذين المعنيين فإن إمكان شىء بمعنى الاستعداد لا يجامع حصوله فله قابل آخر غير ذاته بخلاف إمكان شىء بالمعنى الآخر، فإنه لا يأبى الاجتماع معه، واللا اجتماع أصلاً فلا يحتاج فيه إلى قابل لذلك الشىء غير ذاته.

وقد أجاب عنه بعض الأعاظم بأن قبول القسمة الوهمية مساوق لإمكان القسمة الانفكاكية بالنظر إلى نفس طبيعة الامتداد، وإن منع عنها لازم أو غير لازم كالصورة النوعية للفلك والصلابة والصغر فى بعض الأجسام، إذ لو امتنع الانفكاك الخارجى على الجوهر الامتدادى لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الأوهام الاختراعية ولم يكن حينئذ فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه فى المجردات ولا شك أن الانقسام الوهمى من المعانى الانتزاعية خصوصًا إذا كان منشأه اختلاف عرضين حالين فيه.

أقول: هذا منقوض بالزمان، فإن عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمى غير قابل للانقسام الخارجى، وأيضًا توهم القسمة لا يوجب تجويز وقوعها فى الخارج وتجويز العقل وقوع شىء لا يساوق إمكان وقوعه، فربما جوز العقل تحقق شىء فى بادئ النظر ثم أقيم البرهان على خلافه وإذا لم يكن أمر ممتد قابلاً للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم أن يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة فى المجردات، فإن الذى لا امتداد له ولا وضع له لا مجال للوهم أن يتوهم فيه شيئًا دون شىء.

ويمكن أن يقال فى إبطال هذا المذهب: إن كل واحد من تلك الأجسام لو كان بسيطًا، أى يكون له طبيعة واحدة كان كروى الشكل كما سيجىء من أن الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة، ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الأجسام، لأن ملاقاة الكرات بعضها مع بعض بظواهرها إنما هى بالنقطة

فيكون ذلك قولاً بالخلاء وهو محال، كما ستعرف، وإن لم يكن بسيطًا بل يكون مركبًا من أجسام مختلفة الطبايع فلم يكن متصلاً واحدًا وهذا خلف.

ولما ثبت أن الجسم المتصل قابل للانفصال بمعنى أنه يجوز أن يطرأ عليه الانفصال فى الخارج فيقول: ويلزم من هذا إثبات الهيولى فى الأجسام كلها ويتبين المللازمة بقوله: لأن ذلك المتصل قابل للانفصال، فالقابل الانفصال فى الحقيقة إما أن يكون هو المقدار أى الجسم التعليمى، واختلفوا فيه، فقيل: إنه عرض متصل يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة متقاطعة بالقوائم واتصاله غير اتصال الجوهر الممتد، فعلى هذا يكون هنالك متصلان بالذات، أحدهما جوهر والآخر عرض، متحدان فى الوضع والإشارة ولا يخفى سخافته.

وقيل: للصورة الجسمية اتصال بالعرض بتبعية اتصال الجسم التعليمى وفيه أنك قد علمت أن الجسم فى مرتبة مهيته متصل وفصله ليس إلا مفهوم قولنا: قابل للأبعاد الثلاثة على الإطلاق، وقيل: هو مجموع أمور ثلاثة هى: الطول والعرض والعمق للجسم، وفيه أن هذه الأبعاد ليست موجودة فى الجسم بالفعل والجسم التعليمى موجود فيه بالفعل.

وقيل: إن فى الجسم اتصال واحد منسوب إلى الصورة الجسمية بالذات وإلى مقدارها بالعرض، فحينئذ إما أن يراد بالجسم التعليمى نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه فيلزم أن لا يكون من مقولة الكم، وإما أن يراد به الصورة الجوهرية مع تعين امتداداتها أى مع الحيثية المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار أمر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو الذى اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ فى «الشفاء والتعليقات»[1] وظاهر كلام بهمنيار فى «التحصيل».

وتوضيحه: ما أفاده بعضهم من أنه ليس فى الجسم إلا ممتد واحد فى الجهات، فإذا اعتبر ذلك الممتد فى الجهات على الإطلاق بدون تعين امتداداته تعينًا مقداريًا

---

(١) ابن سينا.

سواء كان مقدارًا مطلقًا أو مقدارًا مخصوصًا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرًا، وإذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما كان جسمًا تعليميًا مطلقًا وإذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسمًا تعليميًا مخصوصًا وأورد عليه أنه لزم أن لا يكون الجسم التعليمى عرضًا بل يكون مركبًا من جوهر هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد، وما أجاب عنه بعض المحققين.

وحاصله أن المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض، وإن لم يكن عرضًا، إذ لا يكون له محل أصلاً ولكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتى الهيولى حيث أخذوا الموضوع فى تعريفه بدل المحل، والعرض لا يلزم أن لا يصدق عليه تعريف العرض إذ لا خفاء فى أن المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت تعريف العرض، فإن الهيولى وإن لم يكن بالنسبة إلى الصورة وحدها موضوعًا لاحتياجها فى التقوم إليها لكنها إنما يكون موضوعًا بالنسبة إلى المجموع المركب منها ومن العرض لعدم احتياجها إلى المجموع من حيث المجموع فليس بشيء، لأن أصل الإشكال هو أن الجسم التعليمى لو كان مركبًا من جوهر وعرض لم يكن جوهرًا ولا عرضًا، إذ لا يكون حينئذ موجودًا حقيقيًا له وحدة حقيقية بل أمرًا اعتباريًا له وحدة اعتبارية فلا يكون من أقسام شيء منهما إذ الوحدة فى التقسيمات معتبرة على ما بين فى موضعه، وبما ذكره لا يندفع هذا أو الصورة المستلزمة للمقدار، أو معنى آخر لا سبيل إلى الأول والثانى وإلا لزم اجتماع الاتصال والانفصال فى حالة واحدة والقابل مع ما يلزمه يجب وجوده مع المقبول إذا لم يكن سلبًا محضًا، والانفصال إما أن يكون وجوديًا إن كان عبارة عن حدوث متصلين أو عدم ملكة إن كان عبارة عن زوال الاتصال عما من شأنه أن يكون متصلاً، فتعين أن يكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولى.

اعلم: أن لأصحاب العلم الأول فى إثبات الهيولى التى هى أحد جزئى الجسم الجوهريين على رأيهم حججًا:

الأولى: ما ذكره المصنف وتحريرها أنه لا شك أن فى الجسم جوهرًا متصلاً فى نفسه أو مستلزمًا لأمر متصل فى نفسه هو المقدار، وعلى كل من التقديرين لا

شك أن فى الجسم شيئًا يقبل الاتصال والانفصال فنقول: هذان الأمران، أى الذى هو متصل فى ذاته أو متصل باتصال لازم، والذى يقبل الاتصال والانفصال يجب أن يكون متغايرين بحسب الخارج إذ لو كان المتصل أو المستلزم للاتصال الذى هو الجوهر الممتد بعينه قابلاً للاتصال والانفصال لزم أن يقبل الشىء نفسه أو المثلين أحدهما لازم والآخر عارض، وذلك حين طريان الاتصال، أو يقبل ضده أو عدمه أو ضد لازمه أو عدم لازمه، وذلك حين طريان الانفصال، والتوالى بأسرها باطلة فكذا المقدم، فالقابل للاتصال أو الانفصال فى الجسم شىء غير المقدار الذى هو متصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلاً بذاته أو بلازمه الذى هو المقدار على اختلاف القولين، بل القابل معنى آخر وهو المراد من الهيولى الأولى وتلخيصها بعدما تمهد أن الجسم من حيث هو جسم لا يعقل إلا باتصال ما على نمط الشكل.

الثانى: أن الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال نفسه يقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه إذا لم يكن الاتصال خارجًا عن حقيقة الجسم ولا كل حقيقته فهو جزء الجسم فله جزء آخر يقبل الانفصال والاتصال وذلك الجزء لا محالة جوهر محل للجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى إما كونه جوهرًا فلبقائه فى حالتى الاتصال والانفصال وتوارد الصور عليه ولو كان عرضًا يلزم من بقائه جوهر معه هو موضوعه، وعلى التقديرين يلزم بقاء جوهر سواء بقى معه عرض أو لم يبق، وهو المطلوب، وأما كونه محلاً للجوهر الممتد فلاتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لا أن الصورة الجسمية تصير واسطة لاتصافه بذينك النعتين، بل إن اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية عين اتصافه بالصورة الواحدة والصور الكثيرة إذ المعنى بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير كما سبقت الإشارة إليه من أن الاتصال عن حقيقة الممتد بذاته فإذا كانت الصورة الممتدة بنفسها نعتًا للجوهر، فالجوهر المنعوت يكون محلاً لها.

وفى هذه الحجة أبحاث:

المبحث الأول:

أن بناءها على ثبوت الاتصال، الذى هو بمعنى الممتد الجوهرى، ونحن لا نسلم فى الجسم إلا الاتصال الذى قيل: إنه من فصول الكم وما سواه ممنوع، وما قيل من أنك إذا شكلت الشمعة بأشكال مختلفة تغيرت أبعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فإن الشمعة المتبدلة الأشكال لا يخلو عن تفرق واتصال وتوصل افتراق فالمطولة منها إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة والمدورة إذا جعلت مستطيلة يفترق فيها أجزاء كانت متصلة، فاتصال واحد مستمر مع تفرق الاتصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا؟!.

المبحث الثانى:

أن الاتصال الذى يبطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لا شك فى عرضيته فإن الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بمهيته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شىء فهو عرض، فالاتصال الذى يبطله الانفصال عرض.

المبحث الثالث:

أنكم أثبتم فى الجسم امتدادًا جوهريًا هو الصورة الجسمية وامتدادًا عرضيًا هو المقدار التعليمى، والامتداد من حيث مهية الامتداد وحقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية، فإذا ثبت عرضية بعض أفرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل أشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع، وهذه الأبحاث الثلاثة فى الحقيقة ترجع إلى نفى الصورة الممتدة الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الإلهى فى كتاب «التلويحات»[1].

وأجيب من قبل المشائين: أما عن الأول فبأن الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الأبعاد الثلاثة على نعت الاتصال، ولهذا حدد بها ولو لم يكن

---

(١) التلويحات من تصنيف شيخ الإشراق السهروردى.

متصلاً فى مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار، كما قال الشيخ الرئيس فى «الحكمة العلائية»:

(جسم در حد ذات بيوسته است كه اكَر كَسته بودى)

قابل أبعاد بودى، والحاصل أن نفس ذات الجسمية بما هى هى لو لم يكن متصله فى مرتبة جوهر الحقيقة، بل كان اتصالها من قبل العارض كان بحسب الوجود إما من المجردات عن الجهات والأبعاد، وإما متآلفة الذات من الجوهر الفردة متناهية أو غير متناهية، ثم يعرضها التعلق بالأحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول الانقسام لا إلى نهاية فى مرتبة ثانية، وكلاهما محالان، فقابليته للأبعاد إنما يتصور إذا كان متصلاً بالذات وما يثبت للجوهر فى مرتبة ذاته فهو جوهر، فثبت الاتصال الجوهرى.

أقول: فيه نظر وله جواب، أما النظر فهو أن هذا الكلام إنما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض، وهو غير تمام عند من جوز تركب الجسم من جوهر وعرض وهو الامتداد وإن كان حاصلاً فى حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرًا لا يقال: نحن نجرى الكلام فى الجزء الآخر للجسم عندهم فيلزم كونه ممتدًا جوهريًا، كما لا يخفى على المتأمل، لأنَّا نقول: هذا بعينه منقوض بالهيولى التى أثبتم، فإن الهيولى عندكم وإن كانت متصلة باتصال يحصل لها من قبل الصورة لكنها فى حد ذاتها ليست متصلة ولا منفصلة، فليكن الجسم أو جزؤه أيضًا كذلك.

وأما قولكم: لو لم يكن الجسم فى حد ذاته متصلاً يلزم أن يكون جزءًا لا يتجزأ، كما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس فى «الحكمة الفارسية» أو «التجرد عن الأخبار».

فجوابه: إن عدم اتصاله فى ذاته لا يستلزم انفصاله فى ذاته ولا خلوه عن الاتصال والانفصال بحسب الواقع، وإنما يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله فى الواقع، بل يجوز أن يكون الجسم دائمًا أما متصلاً باتصال

عارض أو منفصلاً بانفصال كذلك حتى لا يلزم خلوه عنهما كالهيولى، فإنها عندكم فى ذاتها لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوها عن الحالين فى الواضع.

فقد ظهر أن قابلية الأبعاد وصلوحها لا يوجب أن يكون القابل متصلاً فى حد ذاته.

وأما الجواب: فهو أن الهيولى وإن لم يكن لها الاتصال ولا الانفصال من قبل نفس ذاتها بل بواسطة غيرها، وهو الصورة الجرمية الواحدة والمتعددة لكن لا يلزم شىء من المحذورات إذ ليس للهيولى مرتبة فى نفس الأمر متقدمة على الاتصال والانفصال مطلقًا عندهم، بخلاف الجسم بالقياس إلى عارضه فإن له مرتبة وجود يتحقق فى نفس الأمر فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال والانفصال والتعلق بالأحياز والجهات فى نفس الأمر وإن لم يكن منشأ ذلك حيثية نفس ذاتها فجوهرية الاتصال وتقوُّم الهيولى به يوجب أن لا يكون للهيولى مرتبة فى نفس الأمر يكون بحسبها عارية عن الأحياز والأبعاد وغير ذلك، وأما لو كان عرضًا فالأبحاث بحذافيرها لازمة غير مندفعة كما لا يخفى على ذى بصيرة ثاقبة.

وعن الثانى بأن بقاء الجسم بنوعيته فى حالتى الاتصال والانفصال لا ينافى كونه متصلاً جوهريًا، إنما يلزم المنافاة لو بقى بشخصيته فى تينك الحالتين وليس كذلك، وأما القول بأن كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض قائمًا يصح لو لم يتغير بتغيره أشخاص الجوهر وإذا تبدلت الأشخاص بتبدل ذلك الشىء فلا يلزم عرضيته كما أن استمرار طبيعة نوعية وحفظها بتوارد تلك الأشخاص لا ينافى جوهرية تلك الأشخاص.

وعن الثالث بأنا لا نسلم أن مطلق الامتداد والاتصال مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل ههنا اشتراك لفظى لا غير يطلق تارة على مفهوم جوهرى وأخرى على مفهوم عرضى.

المبحث الرابع:

هب أن الجسم لا يخلو عن اتصال جوهرى لكنه هو المقدار لا غير، وليس فى الجسم متصل سواه وهو القابل للانفصال إلا ما سميتموه مادة، ولا يجدى قولكم

أنه لا يبقى مع الاتصال لأن الذى يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الجوهر، وبيانه أن لفظ الاتصال ــ كما مر ــ قد يطلق على المعنى الإضافى الذى لا يتصور أن يعقل إلا بين شيئين، سواء كانا متعددين فى الخارج ثم يحدث أو يتوهم بينهما اتصال، أو يتصور للجسم المتصل الواحد أجزاء وهمية فيقال عليها: إنها متصلة بعضها ببعض، أو يكون فى الجسم اختلاف عرضين قارين أو غير قارين فيقال: إن محل أحدهما متصل بمحل الآخر، ولا شك فى عرضيته للاتصال بهذا المعنى النسبى وهو الذى يقابله الانفصال فلا يصلح أن يكون جزء لأمر جوهرى محض وقد يطلق على المعنى الحقيقى الذى لا يستدعى أن يكون بين شيئين، وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال، وهو الممتد الجوهرى على اصطلاحهم، فلقائل أن يقول: الاتصال بالمعنى الثانى نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال، بل الانفصال يقابل الاتصال بالمعنى الأول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه بعينه فى الحالين.

وأما ما يقال: إن الممتد شيء له الامتداد فيلزم أن يكون محل الامتداد غيره، فليس بشيء، فإن هذه إطلاقات عرفية وتجوزات لفظية لا يبتنى الحقائق العلمية عليها، وهذا مثل بعد بعيد وخط طويل، فإن هذه الإطلاقات لا يوجب زيادة البعدية على البعد والطول على الخط، وإطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شائع فى باب الأمور العامة كالموجود بما هو موجود، فإنه بمعنى الوجود.

فإن قيل: توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد إذا تكاثف وتخلخل يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها؟ **يقال:** إن وجود التخلخل والتكاثف من فروع وجود الهيولى، فإذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه وانفصالها عنه، فإن زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة أجزاء الجسم ونقصان نقصانها، فمرجع التخلخل والتكاثف حينئذ إلى تخلخل الجسم بين أجزاء الجسم وانفصاله عنها واجتماعها لا الحقيقيين وإثباتهما بالقمقمة الصياحة إذا وقعت فى النار فى غاية الضعف، وكذلك الاستدلال بالقارورة الممصوصية إذا كبت على الماء سيما وقد

شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا إلى الحكم بأن الماص لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل.

وذكر الشيخ الإلهى[1] فى «حكمة الإشراق» أنه: قد جرب رشح بعض الأدهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك فى الهواء الذى هو ألطف من الدهن.

وأما قولهم: اشتراك الأجسام فى الجسمية وافتراقها فى المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم، فجوابه على ما فى «حكمة الإشراق» بأن اشتراكها فى الجسمية هو اشتراكها فى نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير، واختلافها فى المقادير هو اختلافها فى خصوصيات الكبر والصغر، وكما أن التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس بشىء زائد على المقدار بل بنفس المقدار، فكذلك إذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت فى المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير.

ويرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف فى نفس مهية الشىء على ما هو رأى شيخ الإلهين والقدماء من الرواقيين فإنهم يجوزون كون جوهر أقوى جوهرًا من جوهر آخر كجواهر العالم الأعلى العقلى وجواهر عالمنا الأدنى الجرمى، وكذا يحكمون بأن حيوانًا يكون حواسه أكثر ونفسه على التحريك أقوى كالإنسان أشد وأتم فى باب الحيوانية من حيوان يكون بخلاف ذلك كالبعوضة مثلاً ولا يفرقون بين الشدة والضعف فى الكيف والزيادة والنقصان فى الكم فى كونهما تفاوتًا بالكمال والنقص فى نفس المهية، سواء كانا فى الكيف أو فى الكم أو غير ذلك، كالجوهرية والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا، ولا يبالون بعدم إطلاق أدوات التفضيل والمبالغة فى بعض الصور على عرف أهل اللسان، إذ ليس من دأب الحكماء الاقتصار فى تصحيح المعانى على مجارى العرف واقتناص الحقائق من الألفاظ.

---

(١) السهروردى.

ثم لا يخفى أن بين كلامى الشيخ الإلهى فى «حكمة الإشراق»[1] حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار، وفى «التلويحات»[1] حيث اختار أنه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع طبيعى من جوهر وعرض، مخالفة بحسب الظاهر.

لكن الشارحين لكلامه أجمعوا على عدم المنافاة بين ما فى الكتابين فى المقصود، بل الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحيه فيهما، ويتحقق ذلك بأن فى الشمعة حين تبدل أشكاله مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الأشكال عليه، ومتغير هو ذهاب المقادير فى الجوانب، وهو عرض فى المقدار الذى هو جوهر، ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح «التلويحات».

وذلك الامتداد الجوهرى هو الجسم على مصطلح «حكمة الإشراق» وهو الذى يسمى بالنسبة إلى الهيئات والأنواع المحصلة هيولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار فى أحد الكتابين، وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار فى الآخر، فإن ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد، فتوهم المناقضة إنما هو من اشتراك اللفظ.

أقول: كلامه فى بعض المواضع من المطارحات وغيره صريح فى أنه ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم، وفى «التلويحات» ما رأينا شيئًا يدل على أن ما سماه هيولى يكون ممتدًا بذاته وامتدادًا جوهريًا سواء كان مقدارًا أو غير مقدار، وأما التنافى بين تركب الجسم وبساطته بين الكتابين فهو بحاله.

واعلم أن أتباع المشائين يفرقون بين مفهومى الممتد، كما أشرنا سابقًا.

أحدهما: أن الصورة الجرمية عندهم وهو الممتد على الإطلاق الذى بحسبه يصح فرض الخطوط الثلاثة القائمة التقاطع فى الجسم.

---

(١) حكمة الإشراق والتلويحات من مؤلفات شيخ الإشراق السهروردى.

والآخر: المقدار، وهو المصحح لفرض الأجزاء الموهومة المشتركة الحدود فى الجسم، والأول مقوم للجسم والآخر عرض فيه، والامتداد بالمعنى الأول لا يتفاوت فيه، جسم وجسم ولا يكون بحسبه شىء من الأجسام صغيرًا أو كبيرًا ولا جزءًا أو كلاً، ولا عادًا أو معدودًا ولا مشاركا أو مباينًا بخلاف الثانى، ولهذا اشتهر أنهم قائلون بالامتداد، وليس كذلك، بل لا يكون فى الجسم على رأيهم إلا ممتد واحد لكنه إذا أخذ بما هو هو أى من دون تعين مقدارى فهو جوهر محض مقوم للجسم».

وإذا أخذ على التعين المقدارى، متناهيا كان أو غير متناه، أى أخذ الجسم بحيث يمسح بكذا وكذا مرة ولا ينتهى المسح إن توهم غيره متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض، ويظهر الفرق بينهما عندهم حين تخلخل الجسم وتكاثفه لا حين توارد الأشكال على الشمعة، فإن هناك يتبدل نفس المقدار، وههنا يتبدل عوارضه التى هى مراتب انبساطه فى الطول والعرض والعمق.

وأما الشيخ الإلهى فإنه أنكر الممتد بالمعنى الأول مطلقًا واستدل فى كتبه عليه بوجوه ثلاثة:

أحدها: أنه لو تقوم الجسم الموجود فى الأعيان بامتداد جوهرى لكان ذلك الامتداد إما كليًا أو جزئيًا لا جائز أن يكون كليًا لأن الكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الأعيان، فلا يتقوم به ما هو موجود فيها ولا جائز أن يكون جزئيًا لأنه إن كان هو الذى ثبت عرضيته وليس فى الجسم غيره لم يكن فى الجسم امتداد جوهرى، وإن كان فى الجسم امتداد عرضى وآخر جوهرى فذلك محال لأن الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو، فلا يكون بعض جزئياته جوهر أو بعضها عرضًا، ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقى.

وثانيها: أنه لو كان فى الجسم امتداد جوهرى لكان موجودًا فى كل الجسم وفى جزئه وما فى الكل أكثر مما فى الجزء فيكون قابلاً للتجزئة لذاته فيكون كما مقداريًا فيكون عرضًا.

وثالثها: أنه إذا تخلخل الجسم إن بقى الامتداد الجوهرى كما كان وهو مقدار لا شك، فليس فى كل الجرم المتخلخل الزائد مقداره للصورة الجرمية وهو محال،

وإن لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو إذن صار زيد فالامتداد الجوهرى كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف.

واعترض العلامة الخفرى على الوجه الأول بما حاصله: أنه إن أراد بالكلى الكلى العقلى اخترت أن الممتد المقوم للجسم العينى ليس كليًا بهذا المعنى لأنه لا يوجد فى الخارج وإن أراد به الكلى الطبيعى أى ما يصير معروضًا للكلية إذا وجد فى العقل اخترت أنه كلى باعتبار مهيته وجزئى بتشخيص الجسم.

قوله: لا جائز أن يكون جزئيًا لأنه إن كان هو الذى ثبت عرضيته وليس فى الجسم غيره إلى آخره.

قلت: ما ثبت عرضيته إنما هو أمر عارض هو تعين امتدادته بالاتقطاع إما مطلقًا أو مخصوصًا، وهذا العرض ليس موافقًا لمفهوم الممتد فى المهية ليلزم من عرضيته عرضيته.

أقول: لما كان تشخص الشيء عند المحققين إما بذاته، كما هو مذهب الشيخ الإلهى، وبنحو الوجود كما هو مذهب الفارابى أو ارتباطه إلى الموجود الحقيقى كما هو ذوق جماعة فالاعتراض القائمة وسائر الأشياء عندهم ليس لها مدخل فى إفادة التشخص، بل إنما هى لوازم وأمارات المتشخص فالممتد المقوم للجسم العينى لو كان جزئيًا موجودًا فى الخارج أن لا يكون مناط جزئيته الأمور الفارضة له إلا بمعنى كونها من اللوازم والعلامات لها فإذا صار ذلك الممتد جزئيًا متعينًا فى الخارج مع قطع النظر عن العوارض فهو إما عين المقدار فقد ثبت عرضيته، وإما غيره فيلزم أن يكون فى الجسم ممتدان متعينان أحدهما جوهر والآخر عرض متباينان فى الوجود، وهو خلاف ما تقرر عند اتباع المشائين من التفاوت بينهما ليس إلا بالتعين والإيهام، وأيضًا إذا تعين الممتد الجوهرى مع قطع النظر عن المقدار العرض، فذلك إما مساو لهذا أو أزيد أو أنقص، وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات أخرى تقدره بذاته.

فالأولى أن يجاب عن الوجه الأول بأن الامتداد ــ أى الممتد بنفس ذاته المقوم للجرم العينى ــ أمر متعين الذات مبهم المقادير التى هى عبارة عن تعيناته المقدارية،

فإن التعين الذاتى لا ينافى الإيهام المقدارى، وما ثبت عرضيته ليس إلا المتعين المقدارى وهو غير الممتد المقوم للجرم العينى المحفوظ الذات والتشخص فى مراتب التقدرات والتشكلات، لكن ليس أن هذا الذى ثبت عرضيته ممتد والذى يقوم الجسم ممتد آخر ليلزم أن يكون فى الجسم ممتدان اثنان جوهرى وعرضى، بل هذا متحصل منه ومن التعين المقدارى.

ثم أورد معارضة على كلام الشيخ بقوله: إنه اختار فى «التلويحات» أن الجرم العينى مركب من الجوهر الذى يسميه الهيولى ومن الاتصال والامتداد العرضى، فنقول: الامتداد العرضى الذى اختار أنه مقوم للجرم العينى إما كلى أو جزئى، وكلاهما باطلان على النحو الذى ذكره فى الدليل.

أما الأول: فظاهر.

وأما الثانى: فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العينى فى الصورتين اللتين ذكرهما.

فإن كان المقوم هو الامتداد الذى ثبت عرضيته بالتبدل وليس فى الجرم العينى غيره لم يكن الامتداد مقومًا للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية، وإن كان للجرم امتداد عرضه باق وآخر زائد فذلك محال، لأنه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان، فما أجاب به عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله، غاية ما فى الباب أن المعنى الثانى هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده.

أقول: فرق بين تركب الشيء من مادة وصورة كالجسم عند المشائين وبين مركبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب «التلويحات» فحينئذ لقائل أن يقول: بقاء الجسم العينى المتقوم من جوهرين المتقوم كل منهما بالآخر تبدل أحدهما غير صحيح عند الوجدان بخلاف الجسم العينى المتقوم من جوهر وعرض فإنه مما يجوز عند العقل بقاؤه العينى، ببقاء أحد الجزئين بعينه، والجزء الآخر لا بعينه بل بورود الأمثال، فما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة لتحقق الفرق بما ذكره.

لا يقال: إن الشيخ الإلهى اعترف بوجود الامتداد الجوهرى فى حكمة الإشراق فكيف يتمشى منه الاستدلال على نفيه لأنَّا نقول ذلك معنى آخر غير الامتداد المقوم للجسم عند المشائين، وقد علمت أن للمتد معنيين:

أحدهما: ما هو الصورة الجسمية عند المشائين.

والآخر: والمقدار، والشيخ الإلهى أنكر المعنى الأول سواء كان جوهرًا أو عرضًا، وذهب إلى جوهرية المعنى الثانى وكونه عين الجسم فى «حكمة الإشراق» وإلى عرضيته وكونه جزء للجسم فى «التلويحات» على ما حققناه.

وحاصل الكلام: أنه لما كانت الصورة الجسمية عند مثبتى الهيولى على ظنه أمرًا مبهمًا فى الواقع فأورد عليهم أنه كيف يتقوم جرم عينى بأمر مبهم فى الواقع، وأما المقدار الجوهرى عنده فهو ليس أمرًا مبهمًا فى نفس الأمر وإن عرض له الإطلاق فإن للعقل أن يأخذ المهيات على وجه لا يأبى عن الحمل على كثيرين، فكما أن للجسم مرتبة إطلاق وتعيين بحسب العقل فكذلك للمقدار، فإذا حلله العقل إلى ذينك الاعتبارين يحكم بأن المقدار المطلق مقوم للجسم المطلق بل يكون عينه، والمقادير الخاصة مقومة للأجسام الخاصة بل يكون عينها كما هو رأيه.

وأما ما ثبت عرضيته عنده فى ذلك الكتاب فليس إلا مراتب الطول أو العرض أو العمق وليس شىء منها مقدارًا للجسم بل هى عوارض للمقدار الجرمى، وعرضيتها لا يوجب عرضيته، وقد علمت أنه ممن ينكر التخلخل والتكاثف الحقيقيين فلا يتمشى الاستدلال على عرضيته المقدار الجرمى بتوارد المختلفات من المقادير على الجسم الواحد إذا تكاثف أو تخلخل.

وأما الجواب عن الوجهين الأخيرين منه على إبطال الممتد بالمعنى المذكور ففى غاية السهولة بعد تحقيق ما ذكر فى بيانه من أنه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلاً أو جزء أو زائدًا أو ناقصًا أو غير ذلك، فليكن منك على ما ذكر.

المبحث الخامس:

سلمنا أن فى الجسم باعتبار الامتداد أمورًا ثلاثة:

الأول: جوهر غير خارج عن مهية الجسم، والآخران: عرضان فيه زائدان عليه يتبدل أحدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف، والآخر بتوارد الأشكال عليه، لكن لم قلتم: إن الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر جوهرى؟ فإن اللازم ليس إلا أن الحقيقة الجسمية يجب أن يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات، وأما أن القابل يجب أن يكون واحدًا بالوحدة الاتصالية فلا، وإنما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فإن الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلاً له وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات بعضها إلى بعض بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال أمرًا واحدًا شخصيًا.

ويجوز أن يكون ذلك الواحد أمرًا متصلاً بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتى فحينئذ لأحد يقول: الانفصال لا ينافى الاتصال مطلق، بل إنما ينافى وحدة الاتصال فما كان متصلاً واحدًا بعينه صار متصلاً متعددًا، فالممتد الجوهرى باق فى الحالين والزوال إنما هو لعارضة أى الوحدة والكثرة.

والجواب عنه: على ما ذكره بعض الأذكياء بعد تمهيد أن وجود كل شىء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته سواء كان فى العين أو فى العقل، وأنه مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب إليه الفارابى، فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته هو أن المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن إلا موجودًا واحدًا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر، كيف وقد بين أن الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسام لا إلى نهاية، فأما أن يكون لبعض أجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح، أو لجميعها فيلزم المفاسد التى ترد على أصحاب لا تناهى أجزاء الجسم.

وإذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فإما أن يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل، لأن أجزاء المتصل الواحد تعينها ليس إلا بحسب الفرض، وهذان التعينان بحسب نفس الأمر أو بدونهما

فحينئذ إما أن يكون وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الاتصال أو لا، لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر من أن المساوقة بين التعين والوجود، فالتعين الحادث بعد الانفصال يساوق الوجود الحادث بعد الانفصال، ولا إلى الثانى لأنه يلزم أن يكون ذات واحدة توجد بوجود واحد، ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر، وهو أيضًا خلاف المفروض من أن الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات، لا ما به الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى.

وإما أن لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة أو البعيدة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال، وإذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة إلى الفعل تصير حاملة لهما متلبسة بهما، وليست تلك المادة هى ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقًا، فيكون القابل له ولهما معًا جوهرًا آخر، وهو المطلوب.

أقول: فيه نظر، فإن القول بأن تعدد الوجود عين تكثر الأشخاص الموجودة أو مستلزم له، وتوحده عين توحد الشخصية، أو مستلزمًا له، وأن الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الوجود وتكثره، وإن كان حقًا عندنا ونحن نساعدكم فى أن قسمة المتصل راجعة إلى تحويل الوحدة الشخصية على الكثرة الشخصية ببطلان الموجود الواحد وحدوث الموجودات المتعددة، وعكس ذلك حين الوصل، لكنا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض فى الاتصاف بهذه الأوصاف، **فنقول:** لا نسلم أن الموجود بوجودات متعددة أو المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر الممتد، لم لا يجوز أن يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات، هو حقيقة المقدار أولاً، وبالذات وبواسطته يصير الجوهر الممتد متصفًا بها ثانيًا، وبالعرض فإن الجسم المتصل له مقدار واحد وله تشخص واحد، فإذا طرأ عليه الانفصال انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران، ووجود كل واحد منهما وتشخصه غير وجود الآخر وتشخصه، والممتد بمعنى القابل للأبعاد مطلقًا لم يتغير وجوده ولا تشخيصه.

بل نقول: القابل للأبعاد حقيقة منحصرة فى شخص واحد له مقدار واحد بحسب المساحة وهو ما حواه السطح الأعلى من الفلك الأعظم، سواء كان فى اتصال واحد أو فى اتصالات متعددة حادثة أو فطرية، وهذا الشخص الممتد له تعين واحد ذاتى مستمر، وله أيضًا تعينات أخر متبدلة حاصلة فيه من قبل تعينات مقداره، وهذا كما أن هيولى الأسطقسات عندكم شخص واحد لا يزول، وحجته لشخصيته فى مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدها عند توارد الانفصال والاتصال.

فإن قيل: الهيولى لما كانت أمرًا مبهمًا يمكن الحكم ببقاء ذاها عند تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم.

قلنا: كون ذات الهيولى أمرًا مبهمًا بالمعنى الذى لا يصح إجزائه فى ذات الجسم غير بين ولا مبين بعد، فإن معنى إبهام الذات فى الهيولى ليس كما فهمه بعض من أهل التدقيق أها فى ذاها لا تعين لها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص، وإنما تتصف شيء من تلك الأوصاف بسبب اقتران الصورة ها، إذ قد سبق أن الوجود لا ينفك عن التشخص بل يستمر باستمراره ويزول بزواله، فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحدة غير معقول، وإنما المعقول فى هيولى العناصر أها متعينة الذات مبهمة الصور فلها تعينان: تعين مستمر ذاتى، وتعين متبدل عرضى.

فلنا أن نقول فى الجوهر الممتد: إنه متعين الذات مبهم فى وحدة الاتصال وكثرته، ولها تعين ذاتى مستمر، وتعين مقدراى يتبدل على طبق ما قالوه فى الهيولى، وأقصى ما يمكن أن يقال فى الجواب عن الشبهة المذكورة هو أنه لا شبهة لأحد من العقلاء فى أنه ينعدم من الجسم حين طريان الانفصال عليه أمر كان موجودًا فيه فى الخارج وحين وقوع الاتصال يوجد فيه أمر لم يكن موجودًا قبله فحينئذ تقول: ذلك الأمر إما أنه اتصال حقيقى أو إضافى، كما لا يخفى.

فعلى الأول يلزم المطلوب لأن المتصل الحقيقى عند المحققين خصوصًا عند صاحب هذا المبحث منحصر فى الأمر الجوهرى فإذا زال عن الجسم فلا بد من اشتماله على جزء آخر غير متصل بنفسه قابل للاتصال، وهو الهيولى.

وعلى الثانى يلزم أن يكون فى الجسم اتصالات وإضافات غير متناهية مجتمعة فى الواقع مترتبة حسب قبول الجسم لانقسامات بأقسام غير متناهية مترتبة كالنصف والثلث والربع، وغيرها ينعدم كل من تلك الإضافات عند ورود واحد من الانقسامات، ويلزم منه المفاسد الواردة على أصحاب القائلين بعدم تناهى أجزاء الجسم.

هذا ما تيسر لنا فى هذا الموضع من المقال فعليك بالتأمل الصادق والتفطن الفائق ليظهر لك جلية الحال، والله ولى الجود والإفضال.

المبحث السادس:

إن تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيًا لانعدامها ومحوجًا إلى مادة، فمادة المتعدد إن كانت واحدة لزم كون شىء واحد فى أحياز متعددة وجهات متخلفة، وإن كانت متعددة فتعددها إما أن يكون حادثًا بالانفصال أو مفطورًا بحسب الذات، فإن كان حادثًا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد أو مع بقائها، فعلى الثانى يلزم كون ذات واحدة شخصًا واحدًا وأشخاصًا متعددة أخرى، وعلى الأول يلزم بالنسبة فى المواد إذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها، وهى أيضًا حادثة على التقدير المذكور، ومع ذلك فهو ينافى مقصودهم من وجود أمر يكون باقيًا حالتى الفصل والوصل لئلا يكون التفريق إعدامًا بالكلية والوصل إيجادًا.

ولو كان التعدد واقعًا فى المادة بحسب الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملاً على أجزاء غير متناهية حسب قبوله للانقسامات الغير المتناهية[1]، إذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفًا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم إذا وصلت إلى ذلك الحد وليس كذلك، هذا خلف.

---

(١) غير المتناهية.

والجواب: أن الهيولى[1] وإن كانت واحدة فى حد ذاتها وشخصيتها ولكن لا تتهيأ لقبول الإشارة الحسية والأبعاد المقدارية، وتخصص الأحياز والجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات، بل إنما يتهيأ الشىء من تلك الأوصاف بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصورة الجسمية.

ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات فى مرتبة ذاتها أو متألفة الذات من الجواهر المتفاصلة الغير المتجزئة، متناهية كانت أو غير متناهية كما نبهناك عليه من تقدم الصورة عليها بالذات فإن ذاتها لا يخلو من الاتصاف بشىء من الأوصاف المذكورة فى نفس الأمر وإن كان بواسطة الصورة فنقول: الهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية فإذا طرأ الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بجون ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فإن وحدة الاتصال فيه هى الوحدة الشخصية أو مساوقة لها فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال فمادة الجرمين الحادثين عند الانفصال واحدة فى ذاتها متعددة بتعدد الجرمين، وهى محفوظة الوجود فى جميع المراتب، باقية الذات فى حالتى الاتصال والانفصال، غير حادثة بحدوث شىء منهما ليلزم التسلسل فى المواد الحادثة، ولا متكثرة بتكثر الانفصال فى ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية[2]، بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية إنما تعرض للجوهر الممتد بالذات، والهيولى لا يقتضى شيئًا من وحدة الجسم واثنينية ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا أيضًا تأباها، فهيولى الجسمين اللذين أحدهما فى المشرق والآخر فى المغرب لها نحو وحدة ذاتية بجامع اثنينيتها، وحصولها الجهات المتخالفة والأحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع فى تلك الأحياز والجهات بالذات، فوحدتها الشخصية لا ينافى الكثرة الانفصالية بخلاف

---

(١) الهيولى: جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية والنوعية.

(٢) غير المتناهية.

وحدة الاتصال، فإن وحدة الهيولى مفهوم سلبى من لوازم نفى الكثرة، بل هو عين نفى الكثرة، ووحدة المتصل معنى وجودى، نفى الكثرة إنما هو من لوازمه.

الحجة الثانية: هى أن الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهى معنى بالفعل، ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة، والشىء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة، لأن مرجع القوة إلى أمر واحد عدمى، فهو فقد شىء ومرجع الفعلية إلى حصول حقيقة ما، والشىء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدأ لهاتين الحالتين، فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة أسود أو متحرك هو من حيث هو بالفعل متصل، بل شيئًا آخر، فإذن الجسم مركب مما عنه له القوة، ومما عنه له الفعل، وهما الهيولى والصورة، وبيانه على النظم القياسى هو أن نقول: الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة، فالجسم لا يكون بالقوة، ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثانى وهو أن الهيولى بالقوة ولا شىء من الجسم بالقوة فينتج لا شىء من الجسم بهيولى.

ولزيادة التوضيح نقول: لا شك أن فى الجسم قوى على أن توجد فيه أمور كثيرة فتلك القوة لا تخلو: إما أن تكون نفس حقيقة الجوهر المتصل أو ثابتة فيه أو ثابتة فى أمر يقارنه أو قائمة بذاتها، فلو كان الاتصال المصحح لفرض الأبعاد فى الجسم هو بعينه نفس القوة لأشياء كثيرة مما يحدث فى الجسم فيلزم أن يكون إذا فهمنا الاتصال فهمنا أنه استعداد لأمور كثيرة ومما أمكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الأشياء وليس كذلك وأيضًا لو كان الاتصال هو أنه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضًا، ولو كان الاتصال حاملاً للقوة لا يصح أن يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه إلى الفعل، فوجب أن يبقى مع الانفصال، ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الإمكان جوهرًا مع أنه عرض، كما ستعرف إن شاء الله.

فالحامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل، بل الذى فيه قوة الاتصال والانفصال وغير ذلك من هيئات غير متناهية وكمالات غير محصورة هو الهيولى، وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المآخذ، والاعتراض عليها من لسان شيعة الأقدمين بوجوه:

الأول: أن قولكم: أن الجسم أو الاتصال نفسه ليس القوة على أمر فممنوع ولكن لا يلزم أن لا يكون القوة موجودة للجوهر الممتد وليس إذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم أن يكون هو هو.

فإن قلت: إذا كانت القوة للانفصال موجودة فى الاتصال لكان الاتصال باقيًا مع الانفصال، قلت: هل أعود إلى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها؟!.

فإن قلت: إذا كانت القوة للاتصال، وهو شيء متحصل بالفعل فيلزم أن يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معًا وهو محال.

قلت: الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالقوة وبالفعل معًا، ولا يلزم منه امتناع أن يكون شيء ما بالفعل وله قوى شيء آخر، فالفعل والقوى يجوز أن يجتمعا فى شيء واحد من جهتين مختلفتين، وكثيرًا ما يعرض الغلط فى العلوم من إهمال الحيثيات وإضاعة الاعتبارات.

أقول فى الجواب: كل حيثية تكون ثابتة لشيء ما فى نفس الأمر فلا بد لها من مبدأ لانتزاعها ومنشأ لحصولها، والقوة وإن كانت عدمًا ولكن لا يكون عدمًا بحتًا، بل لها حظ من الثبات، فإنها عدم شيء عما من شأنه أن يكون وجود ذلك الشيء له أو لنوعه أو لجنسه، ولكن ليس بالفعل حاصلاً له كما بيِّن فى قاطيغورياس المنطق، فلا بد له من مبدأ والمبادئ للأشياء الطبيعية تنحصر فى أربعة: مادة وصورة وفاعل وغاية، والثلاثة الأخيرة إنما هى مبادئ لفعلية تلك الأشياء، فلا يمكن أن يكون شيء من العلل مبدأ للقوى والفقدان إلا المادة كما يظهر من تعريفات تلك العلل، فإنهم عرفوا الصورة بالعلة التى هى جزء من قوام الشيء يكون به هو ما هو بالفعل، والمادة بالعلة التى تكون الشيء لها هو ما هو بالقوة والفاعل بالعلة التى يفيد وجودًا مباينًا لذاتها من حيث هو مباين والغاية بالعلة التى تفاد لأجلها وجود فإذا لم يكن حيثية القوة مستفادة إلا من المادة فحيثية الفعلية لا يستفاد منها، وإلا لكان شيء واحد مبدءا لحيثيتين مختلفتين بحسب ذاته فإذا حصلت لشيء حيثيًا القوة والفعل معًا فلا بد له من مبدئين هما منشئان لتينك الحيثيتين فالاتصال الحادث فى الجسم لا بد له من أمر يكون الاتصال به بالقوى،

وهو الهيولى، ومن أمر يكون هو به بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب منهما.

الثاني: أن هذا الدليل منقوض بالنفس الإنسانية إذ هى من حيث مهيتها بالفعل وهذا قوة قبول معقولات فكبرى القياس الأول لهم وهو قولهم: كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوى يكون منقوضى بقياس من الشكل.

الثالث: وهو أن النفس الإنسانية أمر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس إنسانية يكون لها قوة أمر ما فينتج بعض ما هو أمر بالفعل يكون له قوة أمر ما، **والجواب**: أن النفس الإنسانية وإن كانت مجردة ذاتًا لكنها مادية فعلاً، وكما أن الشيء الواحد يكون جوهرًا وعرضًا، فكذلك قد يكون مجردًا وماديًا باعتبارين، فحيثية كون النفس بالفعل إنما هى من قبل ذاتها المستندة إلى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة إنما هى من جهة فاعليها الموقوفة على تميؤ المادة التى هى آلة لصدور تلك الأفاعيل، وبالجملة، جهة القوة فى كل شيء ترجع إلى الهيولى كما أن جميع جهات الفعلية ترجع إلى القيوم تعالى جده.

وبهذا الأصل يندفع شبهة التنويه فى صدور الواقعة فى العالم عن المبدأ المقدس عن قصد الشرور، كما سيأتى إن شاء الله العظيم.

الوجه الثالث النقض بوجود الهيولى فإنها فى نفسها جوهر موجود بالفعل وهى أيضًا مستعدة، فيلزم تركبها من صورة بها يكون بالفعل، ومن مادة بها يكون بالقوة، ثم ننقل الكلام إلى مادة المادة وهكذا إلى ما لا نهاية.

وتلخيص ما ذكره الشيخ فى «الشفاء» فى دفعه أن الفعلية فى الهيولى فعلية القوة، وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس فى الوجود جهتان لها متمايزتان بأحدهما يكون بالفعل وبالأخرى بالقوة اللهم إلا فى اعتبار الذهن ولهذا كان نسبتها إلى هذين المعنيين أشبه بنسبة البسيط إلى الجنس والفصل منها بنسبة المركب إلى المادة والصورة، فإذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله أنه مستعد لكل حلية وصفة فهى بما هى بالفعل هى بالقوة كل شيء، ولا يبعد أن يقال: إن القابلية والاستعداد ليست أمورًا جوهرية لأنها حال الشيء بالقياس إلى

الخارجيات إذ الاستعداد إنما هو استعداد شيء لشيء آخر له فى حد نفسه حقيقة وتحصل، فينبعى أن يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الإضافة.

نعم لا مانع من دخول الإضافات فى مفهوم الاسم، فإن الجوهر الحامل للصور ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون إضافة القبول داخلة فى مفهوم هذا الاسم، كما أن النفس والملك إنما يسميان نفسًا وملكًا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار مهيتهما فيكون إضافة التدبير جزء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية، وأيضًا لا يصح أن يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد، كيف وجزء الجوهر المحض لا يصح أن يكون عرضًا لأنه إن كان عرضًا لا يكون الشيء جوهرًا محضًا بل مجموع جوهر وعرض، وأيضًا الاستعداد لا يكون حاملاً لما هو استعداد له لأن الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم أن لا تبقى مع الصورة وكلامنا فى حامل الصورة.

فأقول: كثيرًا ما يطلقون ألفاظًا موضوعة لأمور عرضية وإضافية ويعبرون بها عن الأمور الذاتية، مثل ما يذكرون فى عنوانات فصول الأشياء الجوهرية كالناطق فى فصل الإنسان، والحساس أو المتحرك فى فصل الحيوان، وغرضهم ما يترتب عليه تلك الأمور، أى مبادئ تلك الإضافات لا أنفسها فعلى هذا، القياس المراد من الاستعداد والقابلية فى تحديد الهيولى كونها بحيث يلزمها لذاتها القوة للصور والهيئات لا نفس تلك الإضافة.

وأما قول القائل القوة تبطل عند حصول الفعلية فلا يكون حاملاً لما هو قوة له، فصحيح إن أراد القوة الخاصة لحصول شيء خاص، وأما القوة المطلقة والاستعداد المطلق لحصول الأشياء الغير المتناهية فإنما تبطل إذا حصل جميع تلك الأشياء وهو ممتنع على رأيهم، وإلا لزم تناهى مقدورات الله.

وأما قوله: جزء الجوهر لا يصح أن يكون عرضًا، إن أراد بمفهوم العرض ما يكون من لوازم المقولات التسع، أى مفهوم الوجود فى الموضوع، فلا نسلم أن فصل الهيولى عرض بهذا المعنى، وإن أراد به ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرًا وإن

صدق عليه معنى الجوهر صدقًا عرضيًا فنسلم ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى.

وقد ذكرنا سابقًا أن فصول الجواهر البسيطة لا يلزم أن يكون جواهر بحسب ذاتها ولا أعراضًا، ومع ذلك يصدق مفهوم الجوهر عليها والحقائق الغير المتأصلة يصح عدم اندراجها فى شىء من المقولات العشر.

هذا ما يمكن أن يقال من جانب المشائين فى هذا المقام، وقد بقى بعد خبايا فى الزوايا، ومن الله التوفيق وبه الاعتصام.

الحجة الثالثة: أن الجسم مهية مركبة من جنس وفصل، جنسها مفهوم الجوهرية، وفصلها هو مفهوم قولنا: الممتد فى الجهات الثلاث على الإطلاق، وكل مهية لها حد أى جنس وفصل إذا كانت بحيث يمكن أن يعدم فى الخارج فصلها ويبقى معنى جنسها، كان لا محالة جنسها وفصلها يحاذيان جزئين خارجين هما مبدؤهما، أعنى مادة خارجية يستفاد منها الجنس الذى هو مادة عقلية باعتبار أخذه، بشرط لا شىء وصورة خارجية يستفاد منها الفصل الذى هو صورة عقلية باعتبار أخذه بشرط لا شىء، لكن الجسم مهية بالصفة المذكورة أى يمكن أن يعدم فصله مع بقاء جنسه، فإن الجسم المفرد إذا طرأ عليه الانفصال يعدم فصله الذى مفهوم قولنا: الممتد فى الجهات الثلاث، على الإطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه، فيلزم تركبه من مادة هى الهيولى الأولى، وصورة هى الصورة الجسمية، وهو المطلوب.

أقول: وهذه الحجة أيضًا قريبة المأخذ من الأولين ويرد عليها أكثر المناقشات التى سبق ذكرها كما يظهر بالتأمل، تركنا الكلام فيها وعليها مخافة التطويل والإسهاب، والله ولى الحق وملهم الصواب.

الحجة الرابعة: ما تجشمه بعض المحققين من المتأخرين وسماه ببرهان الخاص الخاص، وتحريره بعد تلخيصه عن الخطابيات الإقناعية والأقوال المخلية الشعرية هو أن جميع الممكنا تلما وجدت عن الموجود الحقيقى والواحد الحق الذى ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه، ومن جملة الموجودات الممكنة هى الممتدات

ولا بد لكل معلول أن يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولإيجادها له دون غيره، وتلك المناسبة مقصودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقى المنـــزه عن شائبة التركيب، وكذا بينها وبين العقول التى لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء، فلا بد من أن يتحقق بينها وبين واحد من العقول أمر له مناسبة لكل واحد منهما من حيثيته، وهو الهيولى، إذ هى من جهة كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب أن توجد من المبدأ المفارق، ومن جهة قبولها الامتداد يصير واسطة لصدور الممتدات عنه.

أقول: كلامه هذا مبنى على تقدم الهيولى على الصورة فى الوجود وليس كذلك، بل الأمر بالعكس كما صرحوا به، حيث بينوا كيفية ترتيب الوجود فى سلسلة البدء والرجوع، وسيجىء فى بحث التلازم بيان تقدم الصورة على الهيولى.

وقد نص الشيخ فى «الشفاء» بأن ما بالفعل مطلقًا سبب لخروج ما بالقوة إلى الفعل وأقدم منه، فيكون الصورة متقدمة على الهيولى، وما ذكره من عدم المناسبة بين الصورة الجرمية والعقل المفارق وإن كان مسلّمًا لكن لا يلزم منه أن يكون الهيولى واسطة لصدورها، فإن صدور الجرمية عن المفارق بعد صدور النفوس والصور النوعية فيجوز أن يكون وساطتهما كافية لصدور الجرمية عنه لجواز أن يكون لهما من الحيثيات والاعتبارات ما بسببها حصلت المناسبة بينهما وبين الأبعاد والأجرام فيصح صدورها عنهما فلا توسط شىء آخر.

الحجة الخامسة: هى أن جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رأسهم.

فنقول: هذا اللزوم إما لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها فيها وليس بكذا هذا خلف أو لأمر آخر، فهو إذن إما حال فى جرمية الفلك أو محل لها أو مباين عنها، فإن كان ذلك الأمر حالاً فيها فإن لم يكن لازمًا لها لم يكن سببًا للزوم الشكل والمقدار المعينين، وإن كان لازمًا عاد الكلام فى كيفية لزومه بعينه، فيتسلسل، وهى محال، أو ينتهى إلى نفس الجرمية فيعود المحال المذكور من اتفاق جميع الأجرام فى الشكل والمقدار، وإن كان مباينًا فهو إما

جسم آخر أو قوة فى جسم أو مجرد ليس بجسم ولا جسمانى، والأول باطل لأن سببية ذلك الجسم لتلك الملازمة إما لجسمية فيجب بالاتفاق المذكور وقد بطل، وإما لقوة زائدة فهو الشق الثانى.

فنقول: تلك القوة إن كانت من اللوازم عاد السؤال فى لزومها، وإن كانت من المفارقات عن محلها فعند المفارقة عدمت لأن وجود الناعت فى نفسه هو بعينه وجوده لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه فى نفسه، وإذا عدمت وجب أن يزول الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال.

وأما الشق الثالث وهو أن سبب اللزوم أمر مباين مجرد بالكلية عن الأجسام والجسمانيات **فنقول:** لما كانت نسبة القوة المجردة إلى جميع الأجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضاؤها لموصوفية بعض الأجسام بالفلكية أولى من اقتضائها لتلك الموصوفية فى سائر الأجسام، فلا بد لحصول الأولوية من مخصص مختص بالفلك لم يكن حالاً فيه، فيجب أن يكون الفلكية غنما لزمن جرمية الفلك بسبب شىء حلت تلك الجرمية فيه، وحلت الفلكية وما يلزمها فيه، وذلك الشىء يقتضى الصورتين معًا فلا جرم صارت مقارنة الفلكية لجرميتها مقارنة واجبة، فإن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى، ويجب أن يكون مخالفة لهيولى سائر الأجرام وإلا عادت المحالات المذكورة، وإذا ثبت احتياج الأجسام الفلكية إلى الهيولى وجب احتياج الأجسام العنصرية إليها كما فى عكس ذلك، حيث يلزم احتياج العناصر إليها بحسب برهان الفصل والوصل مثلاً، ويطرد فى سائرها بالبرهان الذى سيجىء، فثبت احتياج الأجسام كلها إلى الهيولى وهو المطلوب.

فهذا تحرير الحجة التى ذكرها صاحب «المباحث المشرقية»[1] قال: وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا فى شىء من مقدماتها.

وأقول: إنها مقدوحة.

---

(١) صاحب المباحث المشرقية: الفخر الرازى.

أما أولاً: فلتوجه مثل هذا السؤال بعينه فى بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك، ولزوم الدورية والحركة لبعض آخر منها، ولا يمكن استناده إلى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف، فإن أسند اختصاص لزوم القطبية لموضع من الفلك والدورية لموضع آخر إلى الأمور الإلهية والعناية التى هى علمه تعالى بالنظام الأجود، فليسند لزوم الشكل والمقدار للفلك أيضًا إليها، **وبالجملة** كل ما اعتذر هاهنا تعذر هناك.

وأما ثانيًا فلأنا نختار من الشقوق التى ذكرها فيما يقتضى لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك أن المقتضى للزوم المذكور أمر حال فى جسمية الفلك لا مزية لها، فإن أعيد السؤال فى لزومه قلنا: الحال إذا كان مقومًا للمحل كالصور النوعية فهو يقدم على محله بالذات، فمنشأ لزومه لذات المحل يجوز أن يكون نفس ذات الحال، نعم لو تأخر وجود الحال عن وجوه محله كالعرض بالقياس إلى موضوعه ويكون مختصًا به لا يوجد فيما يشاركه فى مهيته من سائر المحال فيرد السؤال فى سبب اختصاصه بمحله مع اشتراك سائر المحال له فى المهية، ولما جاز أن يكون لعلل متخالفة بالنوع معلولات متفقة المهية ولملزومات متخالفة لازم واحد، فجسمية الفلك وإن اتفقت سائر الأجسام فى مفهوم الجسمية لكن يجوز كونها لازمة لنوعيتها وأن يستند إليها سائر اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة بها فلا يرد شيء من المحالات المذكورة فأتقن هذا فإنه ينفعك فى كثير من المواضع.

وإذا بلغ كلامنا إلى هذا النصاب فلنرجع إلى ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينين بملهم الحق والصواب، فنقول:

لما فرغ المصنف من إثبات الهيولى فى الأجسام الكائنة، أراد أن يشير إلى تعميمها للأجسام السماوية، فقال: وإذا ثبتت أن ذلك الجسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب أن يكون الأجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لأن الطبيعة المقدارية أى الصورة الجسمية وإطلاق المقدار عليها شائع عندهم، أما أن يكون بذاتها غنية عن المحل مطلقًا أو لم يكن، والأول محال وإلا

لاستحال حلولها فى المحل لأن الحلول يستلزم الافتقار إلى المحل، فإذا لم يكن مفتقرًا لم يكن حالاً فى محل، وليس كذلك، هذا خلف، فتعين افتقارها إليها.

قد توهم ورود النقض على الدليل بجريانه فى المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات فى محل واحد، وكون صورة واحدة حالة فى جميع المحال، وكون هيولى واحدة محلاً لجميع الصور، وكون كل جسم مركبًا من جميع الصور وجميع الهيوليات إلى غير ذلك من المحالات، وهو فاسد، لأنا نختار حين الترديد أن الطبيعة المطلقة مفتقرة فى ذاتها إلى المحل المطلق ولا يفتقر فى ذاتها إلى المحل المخصوص، بل المفتقر إليه هو الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لأجل الخصوصية العارضة لها لا من حيث هى طبيعة مطلقة، والحاصل أن استغناء الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا ينافى افتقارها إلى المحل المطلق ولا ينافى أيضًا افتقارها إلى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصية لها ولا يجرى مثل ذلك فى الطبيعة المطلقة بالقياس إلى المحل مطلقًا بأن تكون غير مفتقرة فى ذاتها إليه أصلاً ثم يعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصية لها، وذلك لأنا نقول:

الطبيعة الجسمية إذا جرد النظر إليها من حيث هى هى فإن لم تكن محتاجة إلى المحل استحال حلولها فيها مطلقًا لأن الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتى، وإن كانت محتاجة إليه لزم حلولها فى جميع الأجسام، وعلى هذا فالقول بأن الافتقار يمكن أن يكون ناشئًا من الأمور الخارجة، وأن الطبيعة من حيث هى لا يقتضى لذاتها شيئًا من الغناء والحاجة مدفوع لا لما قيل من أنه إذا جوز كون الاحتياج مستندين إلى الأمور الخارجة فإذا قطع النظر عن الأمور الخارجة لم يكن الحكم بثبوت الاحتياج ولا بعدمه، فيلزم ارتفاع النقيضين، فإن محالية ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل وإن كانت تلك الملاحظة من أنحاء وجود الشىء فى نفس الأمر لا بتحمل العقل منظور فيه كما هو مذكور فى موضعه، بل لما نقول من أنه لو لم تكن الصورة الجسمية لذاتها أو لأمر لازم لذاتها محتاجة إلى المادة بل يكون احتياجها فى بعض الأفراد مستندة إلى علة خارجة عنها وعن علة ذاتها من حيث هى هى لكان يصلح لصورة واحدة مقاربة الموضوع ومفارقته، فإن

الصورة المقترنة إلى المحل لعلة خارجة عنه إذا لوحظت من حيث هى هى وقطع النظر عن علة اقترانها به يجوز عند العقل افتراقها عنه وذلك باطل ضرورة أن الوجود الناعتى لا ينفك عنه الاقتران إلى المحل بديهة.

وأيضًا لو انفكت تقدرت وتشكلت فانفعلت فاحتاجت إلى المادة، ولما كانت الجسمية المطلقة مهية نوعية لا تختلف أفرادها بالفصول الذاتية بل باللواحق الخارجية وقد تحقق أن اللواحق الخارجية لا تغنى الجسمية فى وجودها عن المادة ولا تحوجها فيه إليها إذ الحاجة والغنى الوجوديان إنما يثبتان لشىء بالقياس إلى المحل لأجل ذاته لا لأجل غيره، فإذا ثبت افتقار الجسمية إلى المادة من حيث هى جسمية فلا تأثير للخارجيات فى غنائها عن المادة، فكل جسم مركب من الهيولى والصورة، وأما أن الجسمية طبيعة واحدة لا تختلف أفرادها إلا بالخارجيات فبيانه على ما هو مذكور فى كتب الشيخ وغيره: أن جسمًا إذا خالف جسمًا آخر فى أن أحدهما حار والآخر بارد، وفى أن أحدهما إنسان والآخر خشب، فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين المقدارين فى أن أحدهما خط والآخر سطح فإن المقدار لا وجود له ولا قوام له إلا بأن يكون خطًا أو سطحًا، وليس اقتران صورة الإنسان أو صورة الخشب بالجسم كاقتران فصل الخط أو فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة أينما وجدت بالأسباب التى لها أن يوجد بها وهى جسمية فقط لا زيادة.

والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج إلى فصول حتى يوجد شيئًا متحصلاً، وتلك الفصول ذاتيًا له لا يصير بحصولها سوى المقدار المطلق فيجوز أن يكون مقدار يخالف مقدارًا فى أمر له بالذات بخلاف صورة الجسم، فإنها طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية أخرى بفصل داخل فى الجسمية وما يلحق الجسمية إنما يلحقها على أنه شىء خارج عن طبيعتها، فهى إذن طبيعة واحدة نوعية.

أقول: حاصل كلامهم هو أنّا إذا نظرنا إلى أفراد الصورة الجسمية وتعقلناها بمهيتها وجدناها مشتركة فى أمر محصل هو مفهوم قولنا: الجوهر القابل للأبعاد

على الوجه المذكور ولا امتياز بينها بحسب هذا المعنى المحصل الذاتى حتى إذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم يبق إلا تلك الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فعلمنا أنها حقيقة نوعية مشتركة بين أفرادها، إذ لو لم يكن كذلك لكان حقائق أفرادها بعد التجريد عن الزوائد المخصصة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية إما مباينًا لها أو مشتملاً عليها وعلى جزء آخر، وليس كذلك، هذا خلف.

ومن اقتصر فى المباحث العلمية على مجرد إيراد المنوع وبداء الاحتمالات الركيكة لا ينفعه هذه المقدمات بل يرجع ويقول: إن مهية الجسم غير معلومة والاشتراك فى قبول الأبعاد الذى هو معلوم لازم لها، واتحاد اللوازم لا يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت به نوعية الملزوم فيحتمل أن يكون الجسمية جنسًا للأجسام أو عرضًا عامًا لها، فيجوز اختلاف أفرادها فى وجود الجوهر القابل وعدمه.

فالأولى فى جوابه أن يقال: إن الاحتياج إلى القابل إنما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً بذاته قابلاً للاتصال، والمتصل بذاته لا ينفصل، وهذا القدر معلوم ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا إلى ما لا نعلمه، لأن وحدة هذه الحيثية توجب وحدة الأجسام من هذه الحيثية كما لا يخفى والنقض بالوجود بأنها طبيعة واحدة مع أنها تقتضى التجرد عن المهية فى الواجب والعروض لها فى الممكن مندفع بأن الوجود لكونه مشككًا ليس طبيعة نوعية أو جنسية والكلام فيها.

واعلم أن الشيخ[1] الرئيس أورد فى «الإشارات» برهانين على هذا المطلب، أعنى إثبات الهيولى فى الأجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له، سواء كان لازمًا كما للفلك، أو زائلاً كما فى غيره، بعد إثباتها فى الأجسام القابلة لهما أحدهما ما ذكره المصنف والثانى ما يبتنى على إثبات إمكان القسمة الانفكاكية فى جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية بالنوعية، وهو الذى ذكرنا سابقًا فى إبطال الأجسام الديمقراطيسية بإحداث الاثنينية أولاً فى كل جسم نريد إثبات القابل له، ولو كان بحسب الوهم ثم بإجراء

(١) الشيخ الرئيس: ابن سينا الفيلسوف.

حكم الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية لأجل التوافق فى طبيعة الامتداد المشترك بينهما، فيلزم من ذلك إثبات الهيولى لأن جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفى فى الاحتياج إلى الجوهر القابل، وإن عاق عن ذلك عائق خارج عن تلك الطبيعة لازم أو زائل.

قال بعد ذلك: ولعل هذا العائق إذا كان لازمًا طبيعيًا كان لا اثنينية بالفعل، ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه فى شخصه.

أقول: مراده على ظنى أن الجوهر الممتد لو لزمه ما يمنعه عن الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة، فلا يمكن تعدد أشخاصه فى الوجود، بل نوعه ينحصر فى شخصه إذ لو تعدد شخصاه لكان كل واحد منهما قابلاً للانفكاك بالبيان السابق، مع وجود المانع، هذا خلف، ولما كان الجوهر الامتدادى متعدد الأشخاص بالبديهة فعلم أن المانع من قبول الفصل والوصل ليس لازمًا له من حيث طبيعته، وإن كان لازمًا لبعض أفراده كالفلك، وإذا كان العائق مفارقًا بالقياس إلى الطبيعة وإن كان لازمًا بالقياس إلى فرد معين، فكل فرد من أفراده لا يأبى عن قبول الانفصال والاتصال من حيث حقيقته ومهيته، وذلك هو الموجب لوجود القابل فثبت عموم الاحتياج إلى الهيولى فى الأجسام وهو المراد.

أقول: طباع الأفلاك ــ أى صورها النوعية ــ لما كانت مانعة عن قبول الانفصال الانفكاكى ومقابله لاستلزامه الحركة التى ليست مبدأ ميلها موجودًا فى الفلك، فلا محالة كل نوع من الفلك ينحصر فى شخص واحد على ما هو مذهبهم، إذ لو تحقق فلكان أو كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما قد حصل به الجزئين الموهومين لواحد منهما، وصح بين الجزئين الموهومين ما قد حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين والكوكبين فيكون فى قوتهما قبول الفصل والوصل، مع أن المانع ذاتى لها، هذا خلف.

ولهذا حكموا بامتناع الأثنينية فى الأفلاك من حيث الطبيعة الفلكية، وإن جاز من حيث جسميتها، ولكن يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه الكوكب

والتدوير متمايز الجزئين متباينهما فيمكن على غير الجزئين اللذيْن على جنبتى الكوكب من التباين ما صح عليهما ويصح عليهما ما صح على غيرهما، فيلزم جواز الانفكاك الخارجى على الفلك من حيث هو فلك، فإن اعتذروا بأصل الفطرة تعارض بمثله فى شخصى نوع واحد من الامتداد وهاهنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام.

فصل فى أن الصورة الجسمية لا يتجرد عن الهيولى

لا يخفى عليك أن المقصد فى الفصل السابق لا يكون إلا إثبات الهيولى، وأما المقصد فى هذا الفصل فهو لزومها للصورة فتكون المسألة ثمة قولنا: الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان، أو قولنا: كل جسم مركب من الهيولى والصورة، وهاهنا قولنا: الهيولى غير منفكة عن الصورة فأين هذا من ذلك؟.

فالقول باتحاد المقصدين كما وقع لصاحب «المحاكمات» وغيره غير مرضى، نعم غاية ما يقال هو: أن كون الصورة لذاتها محتاجة إلى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغى أن يجعل ذلك مقصدًا مستقلاً برأسه بل يحال بيانه إلى ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار عنه بأن الغرض إثباته بدليل آخر غير ما ذكر لتضمينه فائدة جليلة هى مسألة تناهى الأبعاد، ويستفاد أيضًا منه أن التناهى والتشكل وأمثالهما إنما يعرض للجسم بسبب اشتماله على المادة لأنها لو وجدت بذاتها دون حلولها فى الهيولى فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية، لا سبيل إلى الثانى لأن الأجسام بل الأبعاد كلها متناهية، وإلا لأمكن أن يخرج من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كأنهما ساقا مثلث، وكلما كانا أعظم كان البعد بينهما أزيد، فإن امتدا إلى غير النهاية لأمكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورًا بين حاصرين، هذا خلف.

اعلم أنه لما تكلم المصنف فى إثبات الهيولى وبيَّن تركب الأجسام من المادة والصورة أراد أن يبين تحقق التلازم بينهما بأن كل واحدة منهما لا تنفك عن الأخرى لذاتها، وكان البرهان الذى يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفًا على إثبات تناهى الأبعاد، فلا جرم احتاج إلى إقامة البرهان عليه

فإدراج هذه المسألة التى هى من مقاصد العلم الطبيعى الباحث عن الأعراض الذاتية للجسم الطبيعى من جهة اشتماله على المادة بين إثبات الهيولى وكيفية التلازم اللذين هما من الفن الأعلى لأجل ما ذكرنا

واعلم أن هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء ملقب بالبرهان السلمى، وهو غير البرهان الترسى المبتنى على ستة مثلثات متساوية الأضلاع والزوايا كل

زاوية منها ثلثا قائمة المحوج إيضاحه إلى مقدمات طويلة هندسية، تقريره بأن تقول: لو كان امتداد الصورة الجوهرية غير متناه لأمكن أن يكون المتناهى محصورًا بين حاصرتين وصحة نقيض الثانى يستلزم بطلان المقدم وجه اللزوم أنه لو صح البعد الغير المتناهي[١] لأمكن وجود ساقى مثلث خرجا من مبدأ ذاهبين إلى غير النهاية ومعلوم أن الساقين كلما كانا أعظم كان الانفراج أكثر فيزداد إمكان الانفراج بزيادة الساقين، ومعلوم أن الساقين إذا كانا غير متناهيين ذاهبين على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه فينحصر الغير المتناهى[٢] من البعد بين حاضرين وهما الساقان، هذا محال، واعترض عليه الشيخ فى «الشفا» بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين، وإن كان تزايد الخطين فى البعد بينهما إلى غير النهاية، إذ لا يلزم من كون التزايد فى البعد إلى غير النهاية وجود بعد زائد غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بالمتناهي لا يكون إلا متناهيًا، كمراتب الأعداد تتزايد لا إلى نهاية مع أن كل مرتبة منها فى النظام الغير المتناهى متناه لا يزيد على ما تحتها إلا بواحد.

ثم قرر البرهان المذكور بفرض نقطتين متقابلتين على الخطين الذاهبين إلى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون وتر الزاوية التقاطع مسمى بالبعد الأصل وخطوط آخر عرضية غير متناهية زائدة على الأصل متزايدة على نهج واحد ليحصل زيادات غير متناهية على ذلك البعد موجودة بغير نهاية يكون تلك الزيادات متساوية ليلزم وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على البعد الأصلى لكون كل زيادة توجد فى بعد فهى موجودة فيما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زائد على البعد الأول بما لا نهاية فيكون غير متناه فيلزم الخلف.

وأورد عليه صاحب «المحاكمات» بمثل ما أورده على التقرير السابق بمنع وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية[٣]، بل كل مرتبة من مراتب

(١، ٢، ٣) غير المتناهى.

الزيادات لا يزيد على مرتبة تحتها إلا بزيادة واحدة وأيضًا كون الزيادات متساوية أو متناقصة لا يتفاوت فى بيان المقصود، إذ لو حصل بُعْدٌ مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان ذلك البعد غير متناه، سواء كانت الزيادات متساوية أو متناقصة، فلا فايدة فى فرض تساوى الزيادات، فأجاب عن الإيراد بأن نسبة زيادة البعد إلى زيادة البعد إذا كانت كنسبة عدد الزيادات إلى عدد الزيادات كلٌّ لنظيره أو كنسبة عدد الأبعاد إلى عدد الأبعاد كذلك حيث فرض الزيادات متساوية، فإذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الأول غير متناه فيلزم وجود بُعْد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بحكم الأربعة المتناسبة، والنسبة إنما تكوّن محفوظة إذا فرض الزيادات متساوية، وأما إذا كانت متناقصة فلا لعدم انحفاض النسبة فلم يلزم الخلف، ولا يتوجه عليه ما أوردوا على برهان التناسب المشهور لإبطال مذهب النظام من منع كون نسبة الزيادة إلى الزيادة كنسبة عدد الزيادات إلى عدد الزيادات، إذ الأول من النسب المقدارية التى يمكن أن تكون صماء، والثانى من النسب العددية التى لا يمكن ذلك فيها لأنه حيث فرض الزيادات متساوية ولكل زيادة مقدار، فزيادة الزيادات يزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات، فنسبة الزيادة إلى الزيادة كنسبة العدد إلى العدد ولا يكون صماء، هذا ما قيل فى تتميم كلام المحاكم.

أقول: وقد بقى بعد فى كلامه نظر، وهو أن قياس الكل المجموعى على الكل الأفرادى غير صحيح، فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة بُعد إلى زيادة بُعد آخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه إلا عدد الزيادات الموجودة فى ذلك الآخر تحقق بعدًا يكون نسبة زيادته إلى زيادة بُعد آخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية إلى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور، إذ يجوز أن لا يكون بإزاء مجموع أعداد الزيادات بعد وإن كان بإزاء كل عدد زيادة بعد.

فإن قيل: لم يعلل كون مجموع أعداد الزيادات فى بعد بكون كل عدد زيادة فى بعد حتى يرد المنع، بل علل كونه فى بعد بكون كل عدد زيادة فى بعد يكون نسبة ذلك البعد إلى البعد الآخر كنسبة ذلك العدد إلى عدد زيادة وجدت فيه

ومجموع عدد الزيادات الغير المتناهية أيضًا يصدق عليه أنه عدد زيادة فوجب أن يكون فى بعد يكون نسبة إلى بعد متناه كنسبة العدد الغير المتناهى إلى العدد المتناهى.

قلنا: إن أراد يكون كل عدد زيادة فى بعد العدد المتناهى فممنوع أن كل عدد زيادة متناه فهو فى بعد على النسبة المذكورة، لكن لا يلزم منه أن يكون العدد الغير المتناهى[1] من الزيادة فى بعد، وإن أراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيًا أو غير متناه فلا نسلم أن كل عدد زيادة فى بعد وكيف يسلم الكلية من منع الشخصية؟ ولو ثبت هذه المقدمة كفت فى إثبات هذا المطلوب.

وقد يقال: الأولى أن يقرر البرهان المذكور بأن يفرض أولاً ساقًا مثلث ذهبًا إلى لا نهاية ويفرض فى الانفراج بينهما أبعاد غير متناهية فوق البعد الأصل زائدة عليه متزايدة فيكون هناك زيادات على البعد الأصل غير متناهية متساوية وأبعاد غير متناهية متفاضلة بقدر واحد، فإن كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع فى بعد ما من تلك الأبعاد إذ لو لم يكن كذلك لزم أن يوجد بعد يشتمل على جملة ما دونه من الزيادات ولا يشتمل عليه، وعلى المزيد عليه بعد آخر فوقه، فلا جرم هو يكون آخر الأبعاد الانفراجية، وهذا خلف.

فإذن كل زيادة وكل مجموع زيادات أى مجموع كان فهو فى بعد فوقها فمجموع الزيادات الغير المتناهية[2] فى بعد واحد فوقها صار غير المتناهى بالفعل محصورًا بين حاصرين وأيضًا قد صار الساقان منتهيين عند ذلك البعد، كما لا يخفى، فثبت المطلوب بالاستقامة والخلف جميعًا، هذا وأنت تعلم أن المنع المذكور غير ساقط.

ولبعض الأعلام نحو آخر من البيان فى تقرير البرهان السلمى، وهو أن نفرض من مقطع كل خط عرضى مع أحد الضلعين خطًا موازيًا للضلع الآخر فتحدث بالفعل متوازيات غير متناهية فى جانب العرض، وإذا انضم إلى مقدار سطحى

(١، ٢) غير المتناهية.

بعينه سطوح متناهية العرض غير متناهية العدة فى الغرض وجب عدم تناهى عرض الجملة، لكن العرض عرض محصور بين حاصرين.

قال: ولا يخفى أن هذا الوجه إنما يتم لو جعلت زاوية الخطين المارين إلى غير النهاية حادة حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعًا بالضلع الآخر، فيلزم انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين، وأما إذا كانت قائمة فتكون الأعمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الآخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم الدليل، وفى المنفرجة أظهر.

أقول: لا نسلم وجود سطح غير متناه فى العرض وإن فرضت الزاوية حادة وإنما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وتر يمر على جميع تلك السطوح وهو غير ممكن إذ كل وتر يفرض فقد انتهى فى إحدى جهتيه إلى مبدء خط من الخطوط المتوازية، ولا محالة يكون فوق ذلك الخط الوترى خطوط غير متناهية من تلك المتوازيات لا يلاقى شيئًا منها ولا من السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى، ولما كانت الصورة الجسمية على فرض تجردها عن الهيولى غير خالية عن التناهى واللا تناهي، وبيَّن المصنف فساد لا تناهيها أراد أن يبين فساد تناهيها حتى يثبت ما هو المقصود فى هذا الفصل من عدم تصور تجردها عن الهيولى، فقال: وأما بيان أن لا سبيل إلى القسم الأول فلأنها لو كانت متناهية لأحاط بها حد واحد أو حدود فتكون متشكلة لأن الشكل هو الهيئة الحاصلة من إحاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقدار أى السطح إذا كان المشكل مُسطحًا كالمثلث والمربع وأمثالهما والجسم التعليمى إذا كان المشكل مجسمًا كالكرة والمكعب وأشباههما فإن أطراف الخطوط أى النقط وإن تصور إحاطتها لها لكن لا يطلق الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طردًا.

وأما انتقاض عكسه بهيئة محيط الكرة فهو بحاله، ولهذا غيَّر بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الإحاطة سواء كان المقدار محيطًا أو محاطًا به، وعلى هذا يندرج محيط الكرة فى التعريف ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع أن التفرقة بينهما فى إطلاق الشكل أصعب وإن أبقى المقدار على إطلاقه لصدق التعريف على الخط المحدود ولا يجدى تخصيص الإحاطة

بالتامة، إذ ليس للخط جهة سوى الطول، وقد أحيط بنقطتين فى المحدود وليس له جهة أخرى حتى يتصور إحاطة شيء بها، كما أن السطح ليس له عمق يتصور كونه محاطًا فيكون إحاطة النقطتين بالخط المحدود تامة، كما أن إحاطة الخط الواحد فى الدايرة والخطوط الثلاثة فى المثلث تامة والهيئة إنما تكون للأمور القارة الذوات المجتمعة الأجزاء فى الوجود والزمان المعين كاليوم وإن أحاط به حدان هما الأنان أى أوله وآخره لكن لا وجود له مستقرًا نعم، يرد هذا على من عرف الشكل بما أحاط به حد أو حدود اللهم إلا إن خصص الموصول فى تعريفه بالمقدار القار حيث يكون المراد من الإحاطة ههنا ما يكون تامة فخرجت هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة الكيف بأن تكون نفس تلك الهيئة أو من مقولة الكم بأن تكون معروضة لها فإنها لا تسمى بالشكل فذلك الشكل، ولك أن تعمم الشكل وتريد به مطلق الهيئة الحاصلة بسبب التناهى، إذ الثابت بالبرهان السلمى ليس إلا تناهى الجسم فى بعض الجهات لا فى كلها، فإن المطلوب لا يتوقف إلا على هذا القدر، أما أن يكون للجسمية أى الصورة الممتدة التى هى طبيعة نوعية لا يختلف مقتضاها فى أفرادها وهو محال، وإلا لكانت الأجسام متشكلة بشكلٍ واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلاً أو من جهة كونها قابلا لكن المحقق من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصى، ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعى لأن مقتضى الطبيعة النوعية يجوز أن يختلف شخصًا من جهة تعدد القابل على أنه على تقدير كون الجسمية حين التجرد فاعلاً لم يمكن التعدد الشخصى أيضًا فى الأشكال والهيئات لعدم قابل يقبل التشخصات المتعددة لنوع واحد هذا خلف.

وأما ما وقع فى «شرح حكمة العين» فى فساد كون الشكل مقتض للطبيعة الامتدادية لذاتها من لزوم كون شيء واحد فاعلاً وقابلاً فهو منظور فيه كما سيأتيك بيانه أو سبب لازم للجسمية وهو صح لما مر وعلى الشقين يلزم مماثلة شكل الجزء والكل بل مقدارهما لاشتراكهما فى الطبيعة الامتدادية ولازمها وجوب التساوى فى المعلولات عند التساوى فى العلل كما حقق فى محله واللازم وهى نفي الكلية والجزئية فى الأجسام باطل فالملزوم مثله، واعترض بأن شكل الفلك مثلاً

عندهم مقتض طبيعته، وجزء الفلك وكله يتساويان فى الطبيعة لبساطته فلو كان التساوى فى المقتضي يوجب التساوى فى المقتضى يلزم تساوى شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك.

وأجيب عنه: بأن الآثار كما تختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل والفاعل فى الأجسام البسيطة وإن كان قوة واحدة إلا أن مادة الكل غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية أصلاً.

فإن قيل: إن اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد أخر وهلم جرا.

قلنا: الأشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة، وأما المادة فهى إنما تختلف بذاتها، كما أن التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان، وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الكلية والجزئية إنما تعرضان الماديات بواسطة المادة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة أخرى أو بسبب أمر عارض لها وهو أيضًا صح وإلا لأمكن زواله أى زوال ذلك الشكل بزوال الأمر العارض فأمكن أن يتشكل بشكل آخر فتكون قابلة للانفصال وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة فتكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هذا خلف. وفيه نظر، لأن الاختلافات المقدارية والشكلية قد تحصل فى الجسم من غير ورود انفصال كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالأولى أن لا يجعل لزوم المحقق مقصورًا على لزوم الفصل والوصل، بل عليه وعلى لزوم الانفعال، إذ الاختلافات المقدارية والشكلية وإن حصلت فى الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا يحصل إلا بعد كونه متباينًا لأن ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة، كما علمت سابقًا، فى مسلك الانفعال من براهين إثبات الهيولى، فيكون المفارق عن المادة مقارنًا إياها، هذا خلف.

ولا يتوهم أنه لو صح هذا لكفى أن يقال: لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن الشكل لا يحصل إلا بعد أن يكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق

المادة، هذا خلف، فباقى المقدمات مستدركة لأن ما هو من موضوع المادة إنما هو القبول بمعنى الانفعال التجددى والقوة التى لا يجتمع مع الفعلية، كما سبق، لا مطلق القبول والاتصاف، فإن لوازم المهيات البسيطة قابلها وفاعلها شىء واحد ولا محذور فيه، فإن حيثيّ القبول والفعل مطلقًا لم يقم دليل على اختلافهما وكونهما مما يوجب اثنينية للذات الموصوفة بها إلا فى القبول التجددى والفعل المقابل له، وإنما انحصرت الأقسام فيما ذكره المصنف لأن لزوم الشكل للجسمية بعد فرض تجردها عن الحامل والأمور التى تكتنف بالحامل لا يخلو إما أن يكون لنفس الجسمية أو لغيرها، وذلك الغير إما أن يكون أمرًا مفارقًا عنها، سواء كان مباينًا لها أو غير مباين، أو يكون أمرًا غير مفارق عنها.

واعترض بعض المحشين للشرح القديم بأنه إن أراد بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار أن العلة للتشكل أمر عارض لها واللازم منه ليس إلا إمكان أن يتشكل الطبيعة المطلقة بشكل آخر فيلزم إمكان تركبها من الهيولى والصورة ولا محذور فيه، إذ ليس هذا خلاف المفروض ولا يلزم منه إمكان تشكل الصورة المجردة بشكل آخر، لأن العارض للطبيعة يجوز أن يكون عين التشخص أو داخلاً فيه فلا يمكن زواله، وإن أراد بالجسمية الجسمية المخصوصة فنختار أن علة التشكل هى الجسمية المخصوصة أو لازمها، ولا يلزم منه شىء من المحذورين، أى: اتفاق الأجسام فى شكل واحد، أو إمكان تشكل بعد تشكل.

هذا خلاصة كلامه، ويقرب منه ما أفاده السيد المحشى من أن الشكل المطلق معلول للجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول للجسمية المخصوصة ولا محذور فيه.

وتفصيله: أنه إن أريد بالشكل الشكل المطلق نختار أن علته الجسمية المطلقة أو لازمها واللازم منه اشتراك الأجسام فى مطلق الشكل ولا استحالة فيه، إنما المحال اشتراك الجميع فى شكل مخصوص كالكروية مثلاً، وإن أريد به الشكل المخصوص نختار أن علية الجسمية المخصوصة المفروضة التجرد، فلم يلزم الاشتراك ولا إمكان الزوال.

أقول: الكلام فى تخصص الصورة المفروضة التجرد عن المادة بعينه كالكلام فى تشكلها بلا فرق، فإن هوية تلك الصورة إما لنفس الجسمية المطلقة أو لازمها فيلزم عدم تعددها أو لأمر عارض وهو يستدعى وجود المادة.

والحاصل أن اختلاف الأشخاص والتغاير فى الامتداد لا يتصور إلا بعد تحقق المادة فالمحقق اللازم فى الشق الذى فرض كون الجسمية علة إنما هو شىء واحد هو نفى التعدد والتغاير فى الأجسام، لكن المصنف رتب عليه الاتفاق فى الشكل تعبيرًا عن الشىء بلازمه للتوضيح والفاضلان المحشيان أسقطا اسم المادة عن الصورة المفروضة التجرد وحرما التلفظ به قولاً دون ما يتفرع على معناه من اللواحق والغواشى فأمعنا فى إبداء احتمالات عائدة إلى العوارض المادية.

فصل فى أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة

يريد أن يثبت فى هذا الفصل ملزومية الهيولى المصورة ليتم ما هو بصدده من إثبات التلازم بينهما.

فيقول: لأنها لو تجردت عن الصورة فإما أن تكون ذات وضع، أى قابلة للإشارة الحسية، فإن الوضع مقول بالاشتراك على ثلاثة معان:

أحدها: كون الشىء بحيث يشار إليه إشارة حسية.

والثانى: جزء المقولة، وهو هيئة عارضة للشىء بحسب نسبة أحزاء بعضها إلى بعض.

والثالث: المقولة، وهى هيئة معلولة للنسبتين، نسبة بعض أجزائه إلى بعض، ونسبة بعض أجزائه إلى غيره.

والمراد ههنا هو المعنى الأول، كما لا يخفى، أو لا يكون، لا سبيل إلى كل واحد من القسمين فلا سبيل إلى تجردها عن الصورة، أما أنه لا سبيل إلى الأول فلأنها حينئذ إما أن ينقسم أو لا، لا سبيل إلى الثانى، لأن كل ما له وضع بالاستقلال وهذا إنما يكون إذا كان جوهرًا، وقد مر بيان جوهرية الهيولى، فهو منقسم بالفعل أو بالقوة، على ما مر فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ، ولا سبيل إلى الأول لأنها حينئذ إما أن تنقسم فى جهة واحدة فقط تكون خطًا جوهريًا لعدم انقسامه إلا فى جهة واحدة واستقلاله، أو فى جهتين فقط فتكون سطحًا جوهريًا لعدم انقسامه إلا فى جهتين واستقلاله، أو فى جهات ثلاث فتكون جسمًا.

لا نسلم أن كل ذات وضع منقسم فى الجهات جسم إن كان المراد بذات الوضع فى ترديد البرهان ما يكون مطلقًا، فإن جميع الأعراض السارية فى الأجسام والهيولى المجسمة منقسمة فى الجهات وليست أجسامًا، وإن كان المراد بها ما هو بالذات فالترديد غير حاصل لجواز أن يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع فى نفسها، ولا من قبل الصورة، بل فى شىء آخر، ويمكن أن يجاب باختيار الشق الثانى.

ويقال: لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير ذا وضع بالذات، فتكون إما جسمية أو فى حتمية ضرورة أنه لو لم يكن ثمة ما له وضع فى ذاته لم

تكن الهيولى ذات وضع لا بالذات ولا بالغير، فعلى تقدير انقسامه حينئذ فى الجهات كانت الهيولى مجسمة مع فرض تجردها، هذا خلف.

فقد ظهر أن الهيولى على تقدير تعريتها عن الجسمية، كما لا تكون ذات وضع بالذات لا تكون ذات وضع مطلقًا، وكل واحد منها أى من كون الهيولى خطًا جوهريًا وكونها سطحًا جوهريًا وكونها جسمًا باطل، إما أنه لا يجوز أن تكون خطًا جوهريًا، فلأن وجود الخط على الاستقلال محال لأنه إذا انتهى إليه طرفا السطحين، سواء كانا مستقيمين أو مستديرين بنحو واحد من الاستدارة، لئلا يختص الإبطال بقسم واحد من الخط الجوهرى، فإما أن يحجب ذلك الخط الجوهرى تلاقيهما، أى تلاقى ذينك الطرفين أو لا يحجب لا جائز أن لا يحجب وإلا لزم تداخل الخطوط، وهو محال، لأن كل خطين مجموعهما أعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه، هذا خلف.

يمكن أن يقال: الحكم بامتناع التداخل إما من جهة عدم حصول التأليف فيما فرض فيه ذلك وإما من جهة العظم والمقدار لئلا يلزم عدم كون الكل أعظم من جزئه، وكلاهما منتف هاهنا.

أما الأول: فلأن الكلام فى وجود خط واحد مستقل على الانفراد لا فى تأليف الجسم منه.

وأما الثانى: فلأن الخط لا قدر ولا عظم له فى العرض ليلزم حين التداخل إذا فرض خطوط متلاقية فى العرض مساواة الكل والجزء، ولهذا جوزوا تداخل النقاط مطلقًا وتداخل الخطوط والسطوح العرضية فى الجهة التى لا امتداد لها فى تلك الجهة، وأما الحكم بامتناع تداخل الجواهر مطلقًا فهو منقوص بتداخل الهيولى، والصورتين وهما جوهران على ما قرره المتأخرون، فالأولى أن يخصص الحكم بامتناع تداخل الجواهر بالجواهر المتحيزة بالذات.

ويقال: بديهة العقل شاهدة بأن المتحيز ذاته يمتنع أن يتداخل فى مثله بحيث يصير حجماهما حجمًا واحدًا وإلا لجاز عند العقل صيرورة الشخصين كزيد وعمرو شخصًا واحدًا، إذ لا فرق عنده فى الصورتين فى فقد الامتياز بين

المتداخلين، وهذا بخلاف تداخل الأعراض وتداخل سائر الجواهر فإن الامتياز بين المتداخلين فى بعض الصور بالمحل فى بعضها بنفس المهية والحقيقة، لا يقال: لو وقع التداخل بين الخط الجوهرى وأحد طرفى السطحين المنتهيين إليه لم يلزم إلا تداخل جوهرى وعرض، ولا فساد فيه، لأنا نقول: الأطراف، كما هو التحقيق، ليست إلا نهايات لذويها لا أشياء واقعة فى النهايات، فإذا فرض وقوع خط جوهرى بين جسمين فالتداخل هناك فى الجواهر المتحيزة بالذات، وقد علمت بطلانه، ولا جائز أن يحجب وإلا لانقسم الخط فى الجهتين، لأن ما يلاقى منه أحدهما غير ما يلاقى الآخر، وهو محال كما مر فى إبطال الجزء، وإما أنه لا جائز أن تكون سطحًا، فلأنها لو كانت سطحًا فإذا انتهى إليه طرفًا الجسمين فإما أن يحجب تلاقيهما أو لا يحجب، فكل واحد منهما باطل، على ما مر فى الخط، وإما أنه لا يجوز أن تكون جسمًا فلأنها لو كانت جسمًا لكانت مركبة من الهيولى والصورة، لما مر، ولما أبطل الشق الأول من الترديد الأول أراد أن يشير إلى الشق الثانى فقال:

وأما أنه لا سبيل إلى الثانى فلأنها إذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة غير ذات وضع مطلقًا فإذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخلو إما أن لا تصير ذات وضع، وهو محال لأن المركب من الهيولى والصورة جسم، وكل جسم فى مكان فهو قابل للإشارة الحسية، وإما أن يصير ذات وضع، فإما أن لا تحصل فى حيز أصلاً أو يحصل فى جميع الأحياز، أو تحصل فى بعض الأحياز دون بعض.

والأول والثانى محالان بالبديهة، والثالث أيضًا محال لأن حصولها فى كل واحد من الأحياز ممكن لتساوى نسبتها إلى جميع الأحياز والأمكنة، وكذلك الصورة لا تقتضى إلا حيزًا مطلقًا لا معينًا، فإذا كانت الهيولى متساوية النسبة إلى جميع الأحياز فلو حصلت فى بعض الأحياز دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح لأن المرجح إما الفاعل الخارج المفارق فهو لا يؤثر تأثيرًا حادثًا إلا لاستعداد، ولا استعداد لها لموضع معين، فإن نسبتها إلى الكل سواء، وأما المخصصات السماوية من الحركات والأوضاع فإنما تؤثر فيما له جهة أو تعلق بذى وضع، كالنفس الناطقة، فإنها وإن كانت غير ذات وضع ومكان لكن لها علاقة مع ذى وضع

وبتلك العلاقة تتأثر بالأمور السماوية وأسباب الحوادث، والهيولى إذا كانت مجردة عن مناسبات الأوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الأمور الطبيعية والفلكية إلا بعد حصولها فى عالم الأجرام وتعين حيزها ومظهرها.

وكلامنا فى موجب الحيز والمظهر، فالهيولى لو تخلت عن الصورة ثم فرض تصورها بصورة ما لزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال، واعترض على بيان استحالة القسم الثانى بأن امتناع لحوق الصورة الجسمية بالهيولى المجردة لا يدل على امتناع كونها غير ذات وضع لجواز أن تكون للهيولى المجردة عن الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية أبدًا، وأجيب عنه:

أما أولاً: فلأنها بالنظر إلى ذاتها إن لم تقبل الجسمية فتكون جوهرًا معقولاً بالفعل غير ذى قوة واستعداد، فلم تكن هيولى إذ حقيقة الهيولى ليست إلا القوة والاستعداد لحصول الحوادث من الصورة والأعراض، وإن لم تكن كذلك بل يكون جوهرها جوهرًا قابلاً، فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة أو أى حادث كان الهيولى يستلزم تجسمها المستلزم للمحال، والممكن لا يستلزم منه المحال ولا يقاس هذا باستلزام عدم العقل الأول، عدم الواجب مع أن الأول ممكن، والثانى محال لأن استلزام عدم العقل عدم الواجب تعالى من حيث أن عدم العقل ممتنع بوجود الواجب تعالى، وأما بالنظر إلى ذاته فعدمه لا يستلزم محالاً أصلاً وإلا لم يكن ممكنًا بالذات، وهاهنا كذلك، فإنها بالنظر إلى ذاتها ممكنة التلبس بالصورة لكن يلزم من لحوق الصورة بعد فرض تجردها محال بالذات.

وأما ثانيًا: فلأن الكلام فى هيولى الأجسام هل هى فى أصل الإبداع مجسمة أو مجردة ثم تجسمت؟ ولهذا قال الشيخ فى «الشفاء» فى بحث تقدم الصورة على المادة فى الوجود: وأما أنه هل توجد هيولى بدون صورة؟ فذلك بحث آخر لا يهمهم فيما هم بصدده، وفى هذا الوجه ضعف لجواز تجرد الهيولى عن الصورتين بعد التلبس بهما، ولحوق صورة نوعية بها مانعة من قبول التجسم ثانيًا فالتخصيص بهيولى الأجسام غير مجد، واعترض أيضًا بأن المخصص لحصول الهيولى فى حيز

معين يجوز أن يكون بسبب اقترانها بصورة نوعية مخصصة للأجسام بأحيازها الطبيعية.

وأجيب: بأن الصورة إنما عينت مكانًا كليًا للمتنوع بها من الأجسام، فنسبتها إلى جميع أجزاء ذلك المكان الكلى واحدة فلا تصلح مخصصًا للهيولى بجزء معين منها.

وقال الفاضل الميبدى: ولك أن تقول: يجوز أن يقارن الهيولى صورة أخرى أو حالة من الأحوال تعين لها بعض أجزاء المكان الكلى.

وأقول: فساده ظاهر لأن المخصص للجسم بجزء معين من المكان الكلى لواحد من الأجسام البسيطة لا يكون إلا أمرًا حادثًا يحتاج فى حدوثه إلى مخصص من الحركات والأوضاع، والكلام فى الهيولى التى لحقها الصورة وهى مجردة عن تلك الأمور.

ثم قال: وأيضًا قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلى فلا حاجة فى التخصيص إلى غير الصورة النوعية.

وجوابه: أن الهيولى لا تخصص لها فى ذاتها بمقدار دون مقدار أو بعنصر دون عنصر، بل هى قابلة فى ذاتها لكل حلية صفة فيجوز لها بحسب ذاتها أن يلحقها مع الصورة العنصرية ومقدار ما لا يملأ المكان الكلى لذلك العنصر فيحتاج إلى مخصص آخر سوى النوعية، ولما استشعر المصنف ورود معارضة على قولهم: إن الهيولى المجردة لو لحقها الصورة لم يكن بد من أن تحصل فى موضع معين مع تساوى نسبتها إلى جميع المواضع، وهو محال، وهى أن الجزء المائى إذا فسد إلى الهواء حصل فى بعض الأمكنة الهوائية، مع أن نسبته إلى جميعها على السوية.

أراد أن يشير إليها وإلى دفعها بقوله: ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير بأن يقال: إن الماء إذا انقلب هواء أو على العكس صار المنقلب أولى بموضع من أجزاء المكان الكلى لما انقلب إليه مع تساوى نسبته إلى جميعها، فالوجه فى تخصيصه بإحداها هو الوجه فى تخصيص الهيولى المجردة بأحد الأحياز الممكنة، لأن الوضع السابق يقتضى الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحًا بلا مرجح، يعنى أن

الجزء المنقلب من الماء إلى الهواء مثلاً له قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض أجزاء الحيز للمنقلب إليه، أما المحاذاة له طبعًا أو قسرًا إذا لم يكن فى الموضع الطبيعى للصورة المنقلب إليها، وأما الوقوع فيه قسرًا إذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعًا فالوضع السابق يقتضى حصوله فى ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب إليه، ولا يتصور مثل ذلك فى الهيولى المجردة إذا تجسمت.

فصل فى إثبات الصورة النوعية

ولما فرغ من إثبات الهيولى وتلازمها مع الصورة الجسمية شرع الآن فى إثبات الصورة النوعية وهى التى تختلف بها الأجسام أنواعًا، فقال: اعلم أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية صورة أخرى غير الصورة الجسمية، بها يصير ذلك النوع نوعًا ولهذا سميت صورة نوعية أو منسوبة إلى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعية أيضًا باعتبار كونها مبدء للحركة والسكون الذاتيين وقوة أيضًا باعتبار تأثيرها فى الغير وكمالاً لصيروة الجنس به بالفعل نوعً مركبًا.

وقبل الخوض فى المقصود يجب أن يعلم أن المقتصد للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من أقسام الأجسام الطبيعية لا بد وأن يكون أمورًا مختلفة عير خارجة عن ذات الجسم بل هو أمر حاصل له فى ذاته لأنا نعلم بالضرورة أن العنصر الثقيل مثلاً إنما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته لا بحسب أمر خارج عن ذاته، فلولا أن فى ذاته شيئًا يقتضى اختصاصه بحيزها المعين لما تحرك إليه بحسب الذات وهذا ظاهر جدًا وهو لا ينافى القول بالفاعل المختار عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فإن نسبة البارى تعالى جل شأنه إلى جميع الأجسام لما كانت نسبة واحدة فجعل بعضها حارًا وبعضها باردًا وبعضها خفيفا وبعضها ثقيلاً إلى غير ذلك من اختلاف الآثار والهيئات لا بد له من مخصص.

نعم، إنما ينسد باب إثبات الصورة النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة عند من يجعل نفس إرادة البارى مرجحًا للأمور بلا استحقاق وحكمة بل مع القدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات، ولا يبقى معها بحث ونظر، ولا يأمن الإنسان أن يخلق فيه جزافًا أمور تدفع النظر وربما يخلق فيه معنى يرى الشىء على خلاف ما هو عليه وهؤلاء فى الدورة الإسلامية بأزاء السوفسطائية فى عصر الأقدمين وإنما أثبتوا للبارى إرادة جزافية لبعض الأشياء كتفكيك بعض أجزاء الرحى وإعادة المعدوم وغير ذلك من هوساقم لمصالح أدلتهم واحتجاجاقم.

وقال بعض أهل الحق: إن بظهور مثل هذه المذاهب انقطعت الحكمة عن وجه الأرض وانطمست العلوم القدسية، وإذا تمهد ما ذكرناه فنقول: كل نوع من أنواع الأجسام مختص بحيز معين يقتضى ذلك النوع بحسب ذاته الحركة إليه عند خروجه عنه والسكون عند حصوله فيه، فالمقتضى لاختصاص ذلك النوع بذلك الحيز إما الصورة الجسمية المشتركة بين الأجسام كلها أو الهيولى أو صورة أخرى والأول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الأجسام فى ذلك الحيز، وكذلك الثانى لاستلزامه كون القابل فاعلاً واشتراك العناصر فى الحيز لاشتراكها فى الهيولى وهما باطلان فتعين الثالث، وإلى هذا أشار بقوله: لأن اختصاص بعض الأجسام ببعض الأحياز دون بعض ليس لأمر خارج عن الجسم ولا للهيولى كما قررنا فهو إما أن يكون للجسمية العامة أو لصورة أخرى، لا سبيل إلى الأول وإلا لاشتركت الأجسام كلها فى ذلك الحيز المعين، فتعين الثانى وهو المطلوب.

ومن التشكيكات فى هذا المقام أن إسناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة يقتضى إسناد الصور أيضًا إلى غيرها من الأمور المختلفة، فإن أسند اختلاف الصور فى العنصريات إلى اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات إلى اختلاف قوابلها فى المهيات.

قيل: فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض إليها من غير توسط الصور؟.

وأجيب عنه ببيان مغايرة الأعراض ومبادئها من أن كون الجسم بحيث يستحق أينًا غير حصوله فى ذلك الأين، وكونه بحيث يقتضى برودة عند عدم القاسر غير برودته وامتناع تحصل الجسم منفكًا عن تلك المبادئ فإن السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء ولرده إلى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده أو إصعاده بالقسر أو تكعبه، ومنها أن كون تلك الصور مصادر لأعراض مختلفة غير مترتبة، بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الأين، وكذلك من سائر الأبواب لا بأن يصدر بعضها بتوسط البعض، ينافى قولهم بعدم صدور الكثير عن الواحد، وإن أسندوها إلى صور متعددة بطل قولهم: المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين فى درجة واحدة.

والجواب: أن الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد إذا كانت هناك جهات وشروط مختلفة، فهذه الصورة تفعل بحسب ذاتها وتنفعل بحسب المادة، وتقتضى حفظ الأين بشرط الكون فى المكان الطبيعى والعود إليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا السبيل سائر الأعراض.

واعلم أن إثبات أن فى كل نوع من أنواع الأجسام صورة منوعة جوهرية لا يخلو من صعوبة، فلا بأس بنا لو بسطنا فى الكلام ثم علنا ما هو الحق فى هذا المقام إذ فيه خلاف بين أتباع المعلم الأول من الشائين، ومنهم الشيخ الرئيس، ومن فى طبقته وبين الأقدمين من اليونانيين كهرمس وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم كصاحب «حكمة الإشراق» فنقول: إن للمشائين فى إثبات تلك الصور مناهج ثلاثة:

الأول: من جهة كونها مبادئ للآثار المختلفة وهو الذى أورده المصنف ههنا تقريره أن الأجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار، ليست واجبة لذاتها، فلا بد أن يكون لها مباد، فباديها إما أن تكون هى الجسمية أو الهيولى أو أمورًا أخرى، والأولان باطلان كما ذكر فهى أمور مغايرة لهما، فأما أن تكون مفارقة عن الأجسام، وهو أيضًا محال لأن المفارق نسبته إلى جميع الأجسام على السوية فلا يختلف آثاره فى الأجسام، وأما أن تكون غير مفارقة عنها، فهى إما أن تكون خارجة عن حقائق تلك الأجسام أو داخلة والأول باطل لإعادة الكلام فى تخصيصها فهى أمور داخلية فتكون صورًا لا أعراضًا وهو المطلوب، واعترض عليه بوجوه:

الاعتراض الأول: أنا لا نسلم أن نسبة المفارق إلى سائر الأجسام على السواء لم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصية بعض الأجسام دون بعض؟ كيف وقد ذهب أفلاطون ومن يحذو حذوه من المتألهين وحكماء الفرس كما قاله الشيخ الإلهى صاحب «الإشراق» فى كتبه كـ «المطارحات» و «حكمة الإشراق» وغيرهما إلى أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربًا فى عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغادى والمنمى

والمولد فى الأجسام النامية لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة فى النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن أنفسنا وإلا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول: أن الألوان العجيبة فى ريش من رياش الطواويس إنما كان لاختلاف أمزجة تلك الريشة من غير قانون مضبوط ورب نوع حافظ، بل هؤلاء ينسبون جميع أنواع الأجسام وهيئاها إلى تلك الأرباب ويقولون: إن هذه الهيئات المركبة العجيبة ظلال الإشراقات نورية ونسب معنوية فى تلك الأرباب النورية كما أن الهيئة البسيطة لنوع كرائحة المسك ظل لهيئة نورية فى رب طلسم نوعه.

قالوا: وانجذاب الذهن إلى النار لما تبين أنه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر فى موضعه ولا لجذب النار بخاصية لها فهو أيضًا لتدبير يتعلق بصاحب النوع للنار الحافظ للصنوبرة ولغيرها وهو الذى سماه الفرس ارديبهشت، فإن الفرس كانوا أشد مبالغة فى إثبات أرباب الطلمسات وهرمس وأغاثاذيمون وإن لم يذكروا الحجة على إثباها ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المتبينة على رياضاهم ومجاهداهم وخلعهم أبداهم.

وإذا فعلوا هذا فليس لنا أن نناظرهم، كما أن المشائين لا يناظرون بطليموس وابرخس حتى أن أرسطو عول على أرصاد بابل وإذا اعتبر رصد شخص أو أشخاص معدودة من أصحاب الأرصاد الجسمانية فى الأمور الفلكية حتى تبعهم من تلامذهم وبنوا عليه علومًا كالهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والتأله فى أمور شاهدوها بأرصادهم الروحانية فى خلواهم ورياضاهم؟ بل هذا أولى وليس للمشائين دليل على حصر العقول فى عشرو أو عشرين، وبالجملة فى السلسلة الطولية، ولا يلزم أن يأخذ الأفلاك فى التركيب فى أول يأخذ العقول فى الترتيب بل العقول كما بينه شيخ الإشراق يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولى ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة أخرى عرضية يجرى مجرى الفروع يحصل من الفروع من الأجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات

الأشرف من الأشرف والأخس من الأخس وعدد الفريقين كثير كما فى القرآن ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[(١)].

قالوا: وليس صاحب النوع النفس فإن النفوس لا بد وأن يتألم بتألم أبدانها، وصاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه، وللنفس علاقة ببدن واحد، ولصاحب النوع عناية بجميع أبدان نوعه، والنفس تحصل منها ومن البدن الذى تتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد وصاحب رب الطلسم ليس كذلك، ثم رب الطلسم لنوع إذا كان فياضًا لذلك النوع فلا يكون محتاجًا إلى الاستكمال به بخلاف النفس فإنها مفتقرة إلى الاستكمال بالجسم، وعلاقة الأجسام إنما هى لنقص فى جوهر النفوس تستكمل بالعلاقة، ومن له رتبة الإبداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم، وكمال المفارق المحض التشبه بمبدئه الواجب بالذات، فالعلاقة الجسمانية نقص له والذى ينوع الجوهر ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية؟ وكل هذا ظاهر لمن له أقل حدس.

الاعتراض الثانى: سلمنا أن نسبة الفارق إلى جميع الأجسام واحد لكن لا يلزم منه أن لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وإنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة عليها.

وأجيب عن هذين الإشكالين بأنا نعلم بالضرورة أن تلك الآثار إنما تصدر من الأجسام أو من المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن لها، فإن الإحراق يكون من النار والترطيب من الماء إلى غير ذلك، فلو لم يكن فى الأجسام إلا الهيولى والصورة الجسمية لم تحصل تلك الآثار من الأجسام، فلا بد أن يكون فيها أمر مقارن يكون علة لتلك الآثار.

الاعتراض الثالث: سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون تلك المبادئ أعراضًا، إذ كل موجب أثر فى الأجسام لا يلزم أن يكون صورة جوهرية، فإن

---

(١) سورة المدثر آية ٣١.

الميل القسرى وغير القسرى مبدأ ما للحركة وليس بصورة جوهرية، والحرارة فى الحديدة الحامية مبدأ الحرق لجسم، والحركة فى بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية، وهكذا فى أشياء كثيرة، لا يقال: ليست هذه الأشياء آثارًا مما ذكرتموه، بل هى معدات والواهب غيرها، لأنا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورًا، وأيضًا قد برهن الشيخ الرئيس فى بعض مؤلفاته على أن الطبيعة لا يجوز أن تكون مبدأ للأشياء المنسوبة إليها فى مادتها، على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء، مثل الحركات والسكونات الطبيعية، كما يقال: إن طبيعة الحجر مثلاً مبدأ الحركة الهابطة، وطبيعة النار مبدأ لحركتها الصاعدة، وهكذا ما يقال فى الكيفيات الأخر مثل ما يقال إن طبيعة الماء مبدأ لبرودتها وطبيعة النار مبدأ لحرارتها وأمثال ذلك، حيث قال: وذلك لأن مصدر الفعل الجسمانى قوامه ووجوده بالجسم، ولا يجوز أن يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه، فإذا كانت القوى المنطبعة فى الأجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة أجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل إلا بواسطة جسمها، والفعل الذى وساطة جسمها شرط فى إتمامه إنما يصح فى أشياء خارجة عن الجسم لا فى نفس الجسم، وكيف يصح فعلها فى الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة؟ ولا يمكن أن يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التى فيه وبين ذاته، فإذًا فعلها فى أجسامها محال، بل معنى قولنا: إن الطبيعة هى مبدأ تلك الأشياء مثل الحركة والحرارة مثلاً وغير ذلك، هو أن الجسم المنطبع بتلك الطبيعة إنما يستعد بحدوث الطبيعة، فإذا تم استعدادها لها أفاضها واهب الصور عليها بإذن خالقه، جلت قدرته، إلا أنه لما كان وجود الطبيعة فى الأجسام شرطًا لقبول ذلك الفيض قيل: إن الطبيعة سبب أو مبدأ لذلك، وهكذا فى غير هذا إذا تأملت وجدت بعض الهيئات والصفات مقدمًا وجوده على وجود البعض وجوده شرطًا لوجود المتأخر وكذلك نسبة النفس إلى قواها هى بعينه نسبة الطبيعة إلى ما قلناه، هذا كلامه.

فنقول: لا يخفى أن هذا الكلام من الرئيس مما يؤيده ما نحن بصدده تأييدًا عظيمًا، فإنه لما ثبت أن فاعل الحرارة فى النار والبرودة فى الماء ليس أمرًا مقارنًا

لتلك الأجسام فلينجر مثل ذلك فى الحرارة التى تحصل فى غير النار والبرودة التى تحصل فى غير الماء وكذلك سائر الآثار كالإحالة إلى شبه جوهر المغتذى والإنماء والتوليد والتصوير وغير ذلك مما يسموها صورًا لم يثبت إلا كونها من الشرائط والمعدات التى لا ينافى العرضية كالميل والحرارة والبرودة وأمثالها، والعجب أن القوى كالغاذية والمصورة عندهم أعراض مع أنهم يسموها فعالة وينسبون إليها إفادة الصور، فإذا كانت هذا المؤثرات القوية عندهم أعراضًا فغيرها أولى بالعرضية.

المنهج الثانى: من جهة كونها مقومة للمادة، بيانه أنا نعلم ضرورة أن فى كل من الأجسام أمرًا غير الهيولى والجسمية مختصًا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه، فهو إما أن يكون عرضًا أو جوهرًا، والأول باطل لكونه مقومًا للمادة إذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن الجسمية، كذلك لا يتصور وجودها بدون أن يتخصص نوعًا من أنواع الجسم، فإنا لا نقدر أن نتصور جسمًا لا يكون ولا عنصرًا ولا حيوانًا ولا شجرًا فلا يوجد الجسم المطلق إلا بالمخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص، والمقوم للجوهر جوهر فذلك الأمر جوهر، فهو إما حال فى المادة أو محل لها، والثانى: باطل بالوجدان، ولانقلابه إلى غيره مع بقاء المادة فى الحالين كما فى العناصر فيكون حالاً، والجوهر الحال يكون صورة وهو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الرواقيين بوجوه:

أما أولاً: فبأن الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة إلى تلك المخصصات بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه عنها غير صحيح، لأن استحالة الخلو عنها لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل إليها فى التقوم الوجودى ليس الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل وتحيز مع اعترافكم بعرضيتها، وليس لقائل أن يقول إنها يصح تبدلها مع بقاء محلها، فلا يكون جوهرًا، لورود مثل ذلك فى تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها.

وأما ما ذكرتم فى افتقار المادة إلى تلك الصور من عدم تصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع خلوها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها،

فكذلك لا يتعرى الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وغير ذلك، ثم إن كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع فى الأعيان إلا بالمخصصات لو أوجب كون تلك المخصصات مقومات لوجوده يوجب كون مخصصات الطبيعى النوعية كالإنسان مثلاً ومميزات أشخاصها مقومات لوجودها مع أن التقويم والتحصيل هاهنا أقوى وأتم من هناك.

فكما سميتم مخصصات الجنس صورًا فلكم أن تسموا مقومات الأنواع صورًا.

فإن قيل: إن المهية النوعية تامة الحصول، **قلنا**: مثل ذلك فى الجنسية، فإنها بالقياس إلى أفرادها، مع قطع النظر عن اللواحق التى سميتموها صورًا، نوع حقيقى تام الحصول، والاحتياج فى الوجود إلى المخصصات مشترك الوقوع بين الجسمية والإنسانية، فهذا لا يوجب تمامية إحداهما وعدم تمامية الأخرى.

فإن قيل: مخصصات النوع تعرض عن أسباب خارجية وأمور اتفاقية ولا يتقوم بها حقيقة النوع، **قلنا**: ما فرضتموه صورًا أيضًا يلحق الأجسام أو الهيوليات بأسباب خارجية واستعدادات كالمائية والهوائية وغيرها، فإنها قد تلحق الهيولى من جهة تلك الأسباب وهى ليست مقومة لحقيقة حاملها، والكلام فى دعوى كونها مقومة لوجود حاملها دون غيرها من الأعراض هو أول البحث أنه بماذا تبين لكم تقويمها لوجود حاملها؟ فإن استدللتم بكونها مخصصة للجسم المطلق، فكذا يقال فى مخصصات الأنواع، أو بلزومها للأجسام فيجرى الحكم فى الأعراض اللازمة كما سبق.

وأما ثانيًا: فبيان الجوهر على قاعدتكم هو الموجود لا فى موضوع، فنقول: صور المركبات وقواها موجودة فى موضوع فتكون أعراضًا، وإنما قال: إنها موجودة فى موضوع، أى محلها مستغن عنها، لأن صور العناصر على رأيكم كافية فى تقويم المادة، وإلا لما صح للعناصر وجود صور العناصر باقية فى المركبات العنصرية بحالها على مذهب التحقيق، وهى فى قوامها مستغنية عما يحل فيها، فما فرضتموه صورًا هى أعراض.

فإن قيل: إن العناصر وإن كانت مستغنية القوام عن صورة أخرى إلا أن المجموع غير الأفراد، والمجموع جوهر، والصور مقومة لوجود المجموع فتكون جوهرًا، **قلنا**: المجموع إذا نظرنا إلى مفهومه من حيث هو المجموع وجدناه أشياء مع اجتماع، وتلك الأشياء هى العناصر الباقية الصور، والاجتماع عرض، فصور المركبات إن كانت تقوم وجودًا فليست مقومة للعناصر، بل تقوم اجتماعها، والاجتماع عرض ومقوم العرض يجوز أن يكون عرضًا.

المنهج الثالث: من جهة كونها مقومة لمهيات الأجسام تقريره أن الصور إذا تبدلت فى الأجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو بخلاف الأغراض، إذ بتبدلها فى الجواهر لا يتغير جواب ما هو، فليست الصور أعراضًا، والإيراد عليه نيابة عن القدر، فإن من الأعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو، فإن الحديد قبل أن يحصل فيه هيئة السيف إذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بأنه حديد أو بحد الحديد، ثم إذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل عنه أنه ما هو؟ لا يجاب بأنه حديد، بل بأنه سيف، ولا يحصل فيه إلا أعراض كالشكل والحدة.

وهكذا الطين إذا جعل لبنات وبنى بها بيت لا يجاب بأنه طين بل بأنه بيت، ولم يحدث فيه إلا اجتماع وهيئات هى أعراض، فقد علم أن تبدل الحدود لا مدخل له فى كون المتبدل به جوهرًا أو عرضًا فكيف وليس رسم الجوهر ما يتبدل بتبدله جواب ما هو؟ ورسم العرض ما لا يتبدل.

وكذا التفرقة بين المهيات الطبيعية كالحيوان والإنسان وبين المهيات الاعتبارية كالسيف والسرير غير مفيد، بأن يقال: الجوهر ما يتبدل بتبدله حدود المهيات الطبيعية الجوهرية والعرض ما لا يكون كذلك إذ ليس يرسم الجوهر والعرض فى شىء من المواضع بهما، اللهم إلا أن يجدد اصطلاح آخر فى الجوهرية والعرضية، فإن الاصطلاح فى الجوهر والعرض عندهم كان على الموجود لا فى الموضوع، وعلى الموجود فى موضوع، ويرجع الضابط فى الغرض إلى استغناء المحل عنه وعدم تقومه به، وفى الجوهر الصورى إلى افتقار المحل وتقومه به، وظاهر أن هذا التقوم تقوم الوجود لا تقوم المهية، فإن الحال الصورى لا يحتاج إليه المحل بحسب المهية إذ

يعقل المحل دونه والمتقوم بشيء بحسب المهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشيء، فافتقار المحل إلى ما يحله من الصور فى تقويم الوجود لا فى تقويم المهية والحقيقة، فيرجع الكلام إلى المسلك السابق، وقد علم ما فيه، هذا غاية ما للذات عن الأقدمين أن يبحث به مع أصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين.

وأما الذى وضح لدىَّ فى هذا المبحث هو أنه من الأمور المتقررة فى مدارك المحققين من الحكماء أنه لا يجوز أن يتحصل حقيقة محصلة نوعية لها وحدة طبيعية كالبسائط الأسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين، نعم يمكن ذلك فى المركبات الاعتبارية أو الصناعية التى لها وحدة بمجرد الاجتماع والصناعة، وقد قالوا: ليس كل معنى يقترن بمعنى يوجب أن يجعل له ذاتًا أحدية واقعية تحت جنس، وإلا لكان الإنسان مع البياض نوعًا، ومع الفلاحة نوعًا آخر، فيكون الإنسان جنسًا.

ولهذا حكموا بأن مفهومات المشتقات كالأبيض والأسود لا حظ لها من التحصل النوعى لالتيامها من ذات ما، ومبدأ، ونسبة لم يكن مجموعهما من مقولة واحدة، وامتنعوا عن تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات، فإن الإنسان وإن صدق عليه حيوان طويل عالم قائم... إلى غير ذلك، لكن لا يوجب هذا كونه مندرجًا تحت مجموع الجوهر والكم والكيف والوضع وغيرها اندراج نوع تحت جنسه، بل إنما هو واقع تحت واحد من تلك العوالى وهو الجوهر بالذات دون الأخرى إلا بالعرض.

فإذا علمت هذا فنقول: لا شك أن لكل واحد من الجسم النارى والهوائى وغير ذلك حقيقة محصلة لها تأحد طبيعى ملتئمة من الجزء الذى هو مشترك بين سائر الأجسام، ومن أمر آخر مختص، ولو لم يكن كالجسم مندرجًا تحت مقولة الجوهر، بل يكون من مقولة أخرى كالكيف مثلاً لزم أن لا يكون مندرجًا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء من المقولات البواقى، بل لا يكون له حقيقة محصلة أحدية ويكون كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، والواقع خلاف ذلك بالاتفاق.

فيجب أن يكون للنار جزء مختص جوهرى سوى الجسم على ما هو المقرر عندهم من أن الجنس والفصل فى المهيات المركبة مأخوذان من المادة والصورة الخارجيتين والأجزاء المحمولة إنما تكون محفوظة الحقائق فى الذهن والخارج على ما هو رأى المحصلين الذاهبين إلى انضباط المهيات فى أنحاء الوجود ذات وحصول الأشياء بأنفسها لا بأشباحها فى الأذهان، فإذا كان فصول الجواهر جواهر بالمعنى الذى مر ذكره، وفصول أنواع الأجسام متحدة الحقيقة مع صورها الخارجية، فلا محالة تكون تلك الصور جواهر وتركيب القياس على نظمة الطبيعى، هكذا الصور الطبيعية فصول الجواهر وفصول الجواهر جواهر، فالصور الطبيعية جواهر، فإذا كان فى حقائق الأجسام فصول ذاتية مختلفة هى الصور النوعية باعتبار فيجب أن تستند الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع من الأجسام إلى تلك الصور نوعًا من الاستناد وإن كان لكل نوع منها ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين تقوم بكلاءة ذلك النوع بإذن مبدع الكل جلت أسماؤه، وإذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الأجسام أنواعًا فلا يكون لها مبادئ المواد، بل يفيدها مفيد من خارج، فإن الاستعدادات واللا استعدادات ليست بطبائع محصلة يتقوم بها أنواع الأجسام بل هى توابع لأمور محصلة يتخصص بها الجسم تخصيصًا أوليًا، وإنما شأنها الإعداد لا الإفادة واختلاف تلك الصور فى الحقائق ترجع إلى اختلاف حقائق مبادئها المفارقة لا إلى اختلاف ذوات الهيوليات أو اختلاف استعداداتها، فإنها متقدمة بحسب الذات على الهيوليات واستعداداتها كما سيظهر فى بحث كيفية التلازم، واختلاف الهيوليات واختلاف استعداداتها إنما يصلح لاختلاف التشخصات وأنحاء الحصولات لا الحقائق أنفسها.

بل الحق أن مفيد جميع الحقائق هو البارى الفعال على وفق علمه بالنظام الأتم، والجواهر العقلية والمفارقات الروحانية ورابط فيضه ووسايط جوده كما ذهبت إليه الفلاسفة كافة.

واعلم أن الصورة الجرمية التى هى الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة مقومة لحقيقة الجسم بما هو جسم، ومقومة لوجود الهيولى، كما سيأتى فى البحث عن كيفية

التلازم والصورة الطبيعية مقومة لحقائق الأنواع الجسمانية، ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم، ولما عقلت الهيولى لا بالصورة الجرمية، والجسم لا بالصور الطبيعية فليست الجرمية مقومة لحقيقة الهيولى ولا الطبيعية مقومة لحقيقة الجسم، فكل من الصورتين حيثية تقييدية لشيء وتعليلية لآخر، كالفصل بالقياس إلى النوع وحصته من الجنس، والتشخص بالقياس إلى الشخص وحصته من النوع.

ولما كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصور الطبيعية كما صرح به الشيخ الرئيس فى التعليقات وغيرها من أن كل صورة تحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار آخر وامتدادات أخرى فيحصل معها اتصال آخر، فلا ينبغى لأحد أن يقول: إن الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس إلى الصور الامتدادية، فإن الجسم جزء ما لاتصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثة، وإذا تبدل الاتصال الصورى بتبدل الصورة الطبيعية يتبدل الجسم أيضًا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر، فليس الجسم كالهيولى التى تبقى نفسها وتقبل حدودًا مختلفة تقومها على سبيل البدل، والسر فى هذا أن كل حال عرضًا كان أو صورة يحتاج فى تشخصه إلى محله، والفرق بينهما بأن الصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذى هو المادة والموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم شخصيته وحيث كانت الجسمية نوعًا واحدًا محفوظة الحقيقة فى مراتب حدود الامتدادات ومقاديرها المختلفة صغرًا وكبرًا، فالهيولى تنحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية بخلاف الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعية المتخالفة الأنواع ومن هاهنا حكموا بأن الشجر إذا قطع، والحيوان إذا مات فقد عدم الجسم الذى كان موجودًا مع النفس وحدث جسم آخر، وهذا أيضًا موضع الخلاف بين الفريقين، بل هذا الخلاف يتفرع على الخلاف بين جوهرية الصورة وعرضيتها، ولقد شبعنا فى الكلام من الجانبين ليحيط الناظر بأطراف المقام، وقد بقى بعد خبايا فى الزوايا والله الهادى إلى الصواب وبه الاعتصام فى كل باب.

واعلم أن إيراد بحث الصورة النوعية فى أثناء مباحث التلازم إشارة إلى أن التلازم مع الهيولى وكذا كيفيته لا يختص بالصورة الجسمية، بل متناول للصورتين

فإن الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية، وهى لا توجد بدون الصورة النوعية، وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التى لا توجد بدون الهيولى، فالهيولى مع الصورتين متلازمة والكيفية كاليفية كما سيظهر إن شاء[1] الله تعالى.

هداية: يزول بها وهم واشتباه بما وقع لأحد فى كيفية التلازم الثابت آنفًا بين الهيولى والصورة، إذ الوهم والاشتباه نوع ضلال فعبر المصنف عن إزالته بالهداية كما هو عادته فى هذا المختصر، ولنقدم هاهنا ما يتوقف عليه تلخيص الكلام فى المطلوب، وهو أن التلازم عند التحقيق إنما يقتضيه علة موجبة يكون التلازم بينها وبين معلولها، أو بين معلولين لها، لا على أى وجه كان، بل بإيقاع تلك العلة ارتباطًا ما افتقاريًا بينهما على وجه من الوجوه البتة، إذ لو لم يكن كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر، ويمكن فرض انفراد أحدهما عن الآخر وما يظنه الجمهور من أمر المتضايفين اللذين بينهما تضايف وتلازم بحسب المهية أنه بلا تحقيق افتقار بينهما باطل، أما الحقيقيان فبافتقار كل منهما إلى معروض الآخر، وأما المشهوريان فبافتقار بعض كل منهما وهو إضافته إلى بعض الآخر وهو ذاته، وعلى هذا القبيل تلازم العقود وتعاكس القضايا، وتقاوم اللبنتين المنحنيتين، ليس من باب التلازم، بل من باب تدافع الأثقال المتساوية الميول كجوانب الأرض إلى مركز الكل ولو عد من التلازم فإنما هو فى حفظ الوضع لا فى الوجود وكل منهما يحتاج فى ذلك إلى ذاته الأخرى، وأما المعان بحسب المعلولية فليس يصح أن يستندا فى درجة واحدة إلى علة واحدة حقة بل يجب انتهاؤهما إلى علة موجبة أحدية الذات متكثرة الحيثية الاعتبارية وكل واحد منهما يستند إليها من حيثية يصدر عنها بتلك الحيثية فكل منهما يستلزم العلية بجهة والعلة تستلزم الآخر بجهة أخرى، ولهذا لا يتحقق التلازم بين المعين لعدم تكرر الوسط.

إذ تمهد هذا فنقول فى كيفية التلازم بين الهيولى والصورة: اعلم أن الهيولى ليست علة موجبة للصورة لأنها القابل المحض كما سبق منا القول فيه والقابل من

---

(١) فى الأصل (انشاء).

حيث أنه قابل لا يكون منه فعلية التحصل، ولأنها لا تكون موجودة قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية لما مر ولا قبلية ذاتية، وإلا لتقدمت الهيولى المتشخصة فى الوجود بالذات على الصورة واللازم باطل لأن الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور.

والعلة الفاعلية للشيء يجب أن تكون موجودة قبله قبلية ذاتية، والصورة أيضًا ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة أو آلة وواسطة، والآلة ما به يؤثر الفاعل فى منفعله القريب، والواسطة هى معلول يقاس إلى طرفيه أحدهما معلول مطلق والآخر علة بعيدة، والواسطة معلول قريب لأحدهما وعلة قريبة للآخر، لأن الصورة إنما يجب وجودها مع الشكل أو بالشكل، فإنها تحتاج فى تشخصها إلى التناهى والتشكل، والاستدلال على تأخر الشكل عن الصورة بتأخره عن الحدود المتأخرة عن المقدار المتأخر عن الجسم غير صحيح، لأنه إنما يفيد تأخره عن مهية الصورة لا عن شخصيتها، والمدعى عدم تأخره عن الصورة الشخصية، ولا يبعد احتياج الشيء فى تشخصه إلى ما يتأخر عن مهية كالجسم إلى الأين والوضع المتأخرين عنه، واعترض بعضهم بأن احتياج الجسمية فى تشخصها إلى التناهى والتشكل وأمثالهما غير ظاهر لأن الجزئى منها متغير مع بقاء تشخص الصورة، كالشمعة المتشكلة بأشكال مختلفة، وانضمام الكلى إلى الكلى لا يفيد الشخصية، **والجواب** أن الأعراض المشخصة المادية كالوضع والأين وغيرهما مسمات بالمشخصات، أما لأنها يحصل بها امتياز الجسم عن سائر الأجسام أو لأنها لوازم وأمارات للتشخيص بمعنى امتناع الحمل على كثيرين، وربما تعد من مقومات الهوية الشخصية ومن متممات علة التشخص لنوع ما، وشيء مما ذكرناه لا ينافى الكلية فالجسم يحتاج لا فى كونه جسمًا بل فى كونه متشخصًا إلى الأين مثلاً لا من حيث هو أين بعينه بل من حيث هو أين ما ويحتاج الأين بما هو أين ما إلى الجسم بما هو جسم ما وبما هو أين بعينه يحتاج إليه بما هو جسم بعينه.

وكذلك الحال فى سائر الأعراض التى يقابل لها المشخصات، والكل لا يوجد قبل الهيولى، كما مر، بل إما معها أو متأخرًا عنها لعرضية فلو كانت الصورة علة

لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات لأن المتقدم على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان أو بحسب العلية، وأما ما مع المتقدم على الشيء بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك الشيء، والوجه فى ذلك أن المعية فى الوجود بحسب الذات إنما يتحقق بين معلولى علة واحدة، والعلة المتقدمة على أحدهما متقدم على الآخر أيضًا لاشتراكهما فى كونهما معلولاً لها متأخرًا عنها.

وأما المعلول المتأخر عن أحدهما بالذات فلا يتأخر عن الآخر كذلك لعدم كونه معلولاً لهما، وبهذا يندفع التدافع بين كلامى الحكماء حيث حكموا بأن الفلك الحاوى لو كان متقدمًا على الفلك المحوى الذى هو مع عدم الخلاء لكان متقدمًا على عدم الخلاء ثم حكموا بأن الفلك الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك المحوى لا بحمل المعية تارة على علاقة المتلازمين بالطبع وتارة على المصاحبة الاتفاقية، كما وقع لأفضل المحققين فى شرح الإشارات، ولما ثبت التلازم بين الهيولى والصورة، ومن البين أن العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لإمكان تعقل كل واحدة منهما بدون الأخرى وأن عرض لهما علاقة التضايف من جهة كونهما شيئين مستعد أو مستعد له، ولكن النظر فى تلازم ذاتيهما فلا بد هناك من علة، وإذ قد ثبت أن شيئًا منهما ليست علة للأخرى فهما معلولا علة واحدة موجبة لهما تحقيقًا لمعنى التلازم، فإذن وجود كل منهما عن سبب واحد منفصل مفارق عن الأجسام وتوابعها، وذلك السبب الواحد إما أن يقيم كل واحدة منهما بالأخرى على الوجه الداير وهو معلوم الاستحالة، أو مع الأخرى، فلا يخلو إما أن يكون كل واحدة منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الأخرى تعلقًا افتقاريًا فيرجع إلى الوجه الداير، أو ليس هناك تعلق الافتقار من جانب، فينقلب التلازم بالطبع إلى التصاحب الاتفاقي، كما علمت، أو يكون التعلق الافتقارى من الجنبتين فى الوجود لكن لا لكل من الذاتين بنفس ذات الأخرى بل بمعروضها، فيكونان عرضين متبايني المعروض

كالأبوة والبنوة أو من الجنبتين، ولكل من الذاتين بنفس ذات الأخرى ولكن لا فى أصل الوجود بل فى وصف آخر كاللبنتين المنحيتين، فيكون على تفارق فى الوجود وارتباط فى ذلك الوصف فينفسخ فرض التلازم بينهما بحسب الوجود، هذا خلف.

فقد علم أن بعد فرض المقيم لكل منهما لا يمكنك أن تدير الإقامة من الجنبتين ولا أن ترفع الافتقار منهما جميعًا، وتقول: ليس إحداهما بأن تقام بها الأخرى أولى من الأخرى بعكسه، فقد تعين أن إحداهما بخصوصها متعينة لأن تقام بها الأخرى، فلنا أن ننظر أن آيتهما كذلك وآية عليته تكون لها حينئذ، وإذ ليست للهيولى إلا قوة القبول وليست لها جهتان ليؤثر ويتأثر، والقابل من حيث هو قابل لا يكون موجبًا لوجود المقبول، لأن علاقة الاستعداد دائمًا تكون بحسبها الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية.

فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولا شريكة لها، فقد تعينت الصورة للعلية، وإذا ليست آلة أو واسطة مطلقة فتكون جزء من العلة التامة للهيولى غير الفاعل قريبًا أو بعيدًا، وغير الآلة المطلقة لكن لا بشخصيتها لاحتياجها إلى الهيولى فى لوازم شخصيتها من التناهى والتشكل بل بحقيقتها النوعية، فقد علم أن الهيولى مفتقرة فى وجودها إلى طبيعة الصورة لتكون شريكة لعلتها الفاعلية والصورة، مفتقرة إلى الهيولى لا فى وجودها بل فى أمور خارجة عنها لازمة لوجودها، وإلى هذا أشار بقوله: وليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا أنها لا تقوم بالفعل بدون الصورة، وليست الصورة أيضًا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا أنها لا توجد بدون الشكل المفتقرة إلى الهيولى، فالهيولى تفتقر إلى مهية الصورة دون شخصيتها فى وجودها وبقائها، وإذ قد علمت أن الصورة شريكة لعلة فاعلية للهيولى فلا بد ههنا من سبب أصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق الذات عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات، وإلا لعاد بعض المفاسد ومن معين هو مهية الصورة التى يتحصل وجودها عن السبب الأصل وتستحفظ تلك المهية فى عالم الاسطقسات بتعقيب الصور منه وتستبقى الهيولى بالسبب

الأصل وبالصورة من حيث هى صورة، فباجتماعهما تحصل العلة التامة القريبة المستمرة الوجود.

والصورة العاقبة شريكة للسبب الأصل فى إقامة الهيولى بما يماثل الزايلة فى أنها صورة وبما يخالفها من التنوعات تجعل المادة جوهرًا بالفعل غير الذى كان بالسابقة، وقد يقال: كيف تكون طبيعة عامة هى الصورة المطلقة مبدأ الذات شخصية هى الهيولى، وقد تبين فى موضعه أن الواحد بالعموم لا يكون علة لواحد بالعدد فيجاب بأن ذلك غير متبين الفساد فى الشرائط والروابط، فإن العقل وإن استوحش عن تجويز كون المعلول أقوى تحصلاً من علته الفاعلية لكن لا يمنع ذلك فى الشرائط والمتممات وغيرها، فيجوز أن يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد يكون علة الوحد بالعدد على أن ذلك لا يخرج العلة التامة عن الواحدة العددية.

ولقد شبهت الحكماء المعقب القدسى واستحفاظه الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة وحدة عمومها بمن يمسك سقفًا معينًا بدعامات متعاقبة فى أن يزيل واحدة منها ويقيم أخرى بدلها، والحال فى عالم الطبيعة الخامسة كالحال فى عالم الطبايع الأربع، فإن الصورة اللازمة هناك تعين العقل الواهب للهيولى بإذن مبدع الكل بما هى صورة مطلقة لا من حيث هى متشخصة وإن كانت لازمة الشخصية لاحتياجها إلى المادة فى غواشيها من المقدار والشكل، ولذا قال: والصورة تفتقر إلى الهيولى فى تشكلها.

اعلم أن الصورة، وإن كانت أقدم ذاتًا من الهيولى كما علمت، لكن اعتبار الشخصية يوجب تكرر التعلق من الجانبين، لا على وجه الداير بأن يكون تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة لا بشخصيتها وتشخص الصورة إنما هو بالهيولى الشخصية لا بالهيولى بما هى هيولى، إذ لا تعقل هذية الحال بدون هذية المحل، وإلا لصح بقاء الحال مع تبدل المحل، بل هذه مشاكلة الهيولى بالنسبة إلى الصورة.

فإن قيل: إذا عدمت الهيولى فتنعدم الصورة فتصدق أن كل واحدة منهما يرتفع برفع الأخرى فلا حقية لإحداهما فى تقويم الأخرى من الأخرى بعكسه.

قلنا: بمعنى أنه لا ترتفع الهيولى إلا وقد سبقه ارتفاع الصورة، كما أن اليد إذا حركت المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد، بل لا يصح أن تبطل حركة المفتاح إلا وقد بطلت حركة اليد أولاً، وهكذا الحال فى جميع العلل والمعلولات، نعم التلازم المتكرر من الجانبين بين العلة التامة ومتممها الأخير، وبين المعلول فى الرفع والوجود إنما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات، إذ العلة متعينة رفعًا ووجودًا بالملزومية والسبق والمعلول باللازمية واللحوق وإن كانا فى درجة واحدة بحسب الزمان انتفاء وتحققًا، والله أعلم بالصواب.

فصل فى المكان

لما فرغ عن تحقيق مهية الجسم الطبيعى الذى هو موضوع هذا العلم، أراد أن يشرع فيما هو المقصود فى هذا الفن، أعنى البحث عن الأعراض الذاتية للجسم الطبيعى، فبدأ بما هو الأشهر منها وهو وقوعه فى هذا المكان، فحقق أولاً مهية المكان فى هذا الفصل، وأثبت آنيته بعد ذلك فى الفصل الثانى لهذا الفصل، ونحن نريد أن نبين أولاً كيفية وقوع النـــزاع بين العقلاء فى تحقيق مهية المكان فنقول.

الأمر المسمى بالمكان إما أن يكون جزءً من الجسم أو لا يكون، فإن كان جزء منه فإما أن يكون هيولاه أو صورته، وإن لم يكن جزء ولا شك أنه يجب أن يكون مساويًا، فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن بعد يساوى أقطاره أقطار المتمكن فيه، وإما أن يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه، وإن كان بعدًا فهو إما أن يكون موجودًا أو موهومًا.

فهذه خمسة احتمالات، وقد ذهب إلى كل منها ذاهب، ولما كان الإشكال فى حيثية المكان فى أنها بعد أو سطح خصصهما بالذكر، فقال: وهو إما الخلاء، أى البعد المجرد عن المادة، سواء كان فارغًا أو مشغولاً، أو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى.

اعلم أنه لما كان للمكان أمارات أربع فصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيًا، وهى نسبة الجسم إليه بلفظة فى أو ما فى معناه، وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين فى واحد منه واختلافه بالجهات، فنقول: لا يجوز أن يكون المكان أمرًا غير منقسم ولا أن يكون منقسمًا فى جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم فى النقطة والخط، فهو أما منقسم فى جهتين أو فى الجهات كلها.

وعلى الأول يكون المكان سطحًا ولا يجوز أن يكون حالاً فى المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه مع بقائه بحاله بل فيما يحويه، ويجب أن يكون مماسًا للسطح الظاهر من المتمكن فى جميع جهاته وإلا لم يكن ماليًا له فهو السطح

الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الأول والشيخين ومن تابعهم.

وعلى الثانى يكون المكان بعدًا منطبقًا على البعد الذى فى الجسم فهو إما أن يكون أمرًا موجودًا موهومًا، أما الأول فهو مذهب أفلاطون وأتباعه والقائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد عن المادة من شأنه أن ينفذ فيه الأبعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور، وأما الثانى فهو مذهب المتكلمين القائلين بأن لكل جسم فراغًا موهومًا موافقًا للجسم فى المقدار والتناهى يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم.

ولما كان مذهب المشائين هو المختار عند المصنف أراد أن يثبته فى هذا الفصل فقال بعدما ردده بين البعد والسطح: بحسب الحصر الاستقرائى حيث لا يتصور شىء سواهما يوجد له إمارات المكان، والأول أى البعد، مفطورًا كان أو موهومًا باطل فتعين الثانى وهو السطح المذكور.

وإنما قلنا: إنه باطل لأنه، أى المكان، لو كان خلاء فإما أن يكون لا شيئًا محضًا، أو بعدًا موجودًا مجردًا عن المادة، لكن كل من شقى التالى باطل، فكذا المقدم، أما أن لا سبيل إلى الشق الأول من التالى لأنه يكون خلاء أقل من خلاء فلأن الخلاء بين الجدارين أقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان فيكون مقدارًا أو ذا مقدار واستحال أن يكون لا شيئًا محضًا لأن امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف المأخوذ مع تلك الصفة، فامتنع الخلاء بمعنى اللا شىء المحض، فبطل مذهب المتكلمين، وأما أنه لا سبيل إلى الشق الثانى منه، أى كون الخلاء بمعنى البعد المفطور فهو لأنه لو وجد البعد مجردًا عن الهيولى لكان لذاته غنيًا عن المحل، وإلا لم يتجرد عنه لأن الحلول وعدم الحلول ليسا من الأمور التى تعرض للأشياء لأمر خارج عنها كما يحكم به الحدس الصحيح، وإذا كان البعد المكانى لذاته غنيًا عن المحل فاستحال اقترانه به وحلوله فيه، هذا خلف، لأن البعد المادى حال فى الأجسام وهذا إنما يتم إذا ثبت كون البعد مهية نوعية ولم يبرهن عليه بعد.

قيل: لو كان البعد المجرد موجودًا لكان متناهيًا لوجوب تناهى الأبعاد، فيلزمه شكل فى الوجود وهو لا يمكن أن يحصل للامتداد إلا بعد كونه متأتيًا لأن ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة والمقدر خلافه.

أقول: فيه بحث، لا لما ذكره شارح «حكمة العين» من أن فى كون الانفعال، أى انفعال كان، من لواحق المادة نظرًا لأن الثابت بالدليل هو أن الانفعال المخصوص الذى يكون بالانفصال الإنفكاكى من لواحق المادة لا غير، والجسم قد يختلف أشكاله من غير انفصال كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة، لأن ما ذكره ليس بصواب، كما سيظهر لك وجهه، وكأنه انحصرت طرق إثبات الهيولى عنده فى مسلك الانفصال والاتصال، بل لأنا نقول: الانفعال المستدعى للمادة كما مر مرارًا عبارة عن قبول الشىء حالة مسبوقة بقوة استعدادية تبطل تلك القوة بطريان تلك الحالة.

وبالجملة العوارض المفارقة مما يحوج حصولها فى كل شىء إلى كون ذلك الشىء ذا مادة بخلاف اللوازم، وإلا لكانت المفارقات أيضًا ذوات مواد من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها.

إذا تقرر هذا فنقول: كون البعد متشكلاً لا ينافى تجرده إلا إذا كان شكله من العوارض التى يمكن تجددها أو زوالها، وهو ممنوع، ومن الدلائل التى أقيمت على نفى كون المكان بعدًا موجودًا، كما هو مذهب أفلاطون، أنه لوكان بعدًا لكان له خاصية الكمية الإيصالية وقبول القسمة الوهمية فهذه الخاصية إما أن يكون له لذاته أو لأمر حال فيه أو محل له، فعلى الأخيرين يلزم كونه مادة للمقدار أو كونه مقدارًا ذا مادة، وكلاهما خلف لفرض تجرده عن المادة، وعلى الأول يلزم أن لا يقبل الانفصال أصلاً لا لذاته ولا لغيره، أما الأول فلأن المتصل بذاته لا يقبل الانفصال ما دام ذاته موجودة وأما الثانى فلتجرده عما يقبل الانفصال لذاته وهو المادة، وقد ثبت أن كل متصل يقبل الانقسام هذا خلف، هذا تلخيص ما ذكره الشيخ فى «الشفاء».

وليس لقائل أن يقول: القول بأن ما لا مادة له لا يقبل الانقسام غير مسلم عند أصحاب هذا الرأى لأن الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم، **لأنا نقول:** قد سلف منا أن الجوهر القابل للانفصال وسائر الحوادث مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان ذلك القابل نفس الجسم أو جزؤه، ولا أن يقول: لا نسلم أن المتصل بذاته لا يقبل الانفصال إذ الجسم عند بعضهم محض المتصل بذاته القابل للانفصال، **لأنا نقول:** مع قطع النظر عن صحة ذلك المذهب وفساده يلزم كون الخلا ملأ بواسطة كونه قابلاً للانفعالات والحودات من الفصل والوصل والتناهى والتشكل، ومنها أنه لو كان بعدًا يلزم تداخل الأحجام والاعتذار بكون أحد المتداخلين غير مادى غير صحيح، لا لأن القائلين بالبعد ينكرون المادة رأسًا كما وقع لبعض الأعلام، بل لما أقوله، وهو أن امتناع تداخل الجسمين إما أن يكون لتمانع بين المادتين من الجسمين أو بين البعدين أو بين البعد والمادة أو بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما، أما التمانع بين المادتين فهو إما لذاتيهما أو لتمانع البعدين، فإن كان الثانى فيكون البعدان هما المتمانعين عن التداخل بالذات لا المادتان، وإن كان الأول فذلك باطل لأن الجسمين المنفصلين إذا اتصلا تصير مادتاهما واحدة، وأما التمانع بين ذات المادة والبعد فهو أيضًا محال لأن المادة ذاتها تلاقى البعد وتتقدر به ويسرى كلها فى كله وإن مانعت ببعدها فالمانع هو بعدها لانفسها، فإذا لم يكن الامتناع فى تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من جهة المادة والبعد فقد كان من جهة البعدين، فقد علم أن طبائع الأبعاد يأبى عن التداخل ويوجب المقاومة والتنحى وأيضًا يلزم على تقدير كون المكان بعدًا تشابه الأمكنة فلا يتصور كون بعضها طبيعيًا لبعض الأجسام وكون الآخر للآخر.

وأيضًا يلزم من إمكان اتصافه فى ذاته بالحركة الأينية ترتب الأمكنة الغير المتناهية من امتناعه لها امتناع الجسم لها لأنه ملزوم للبعد المنافى للحركة وملزوم منافى الشىء مناف لذلك الشىء، وهذا أيضًا يتوقف على أن البعد مهية نوعية وأيضًا يلزم سكون المتحرك، إذا فرضت نملة متحركة على محيط دائرة من الرحة حركة مساوية لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها وهذا معارض بالحوت المتحرك

فى الماء على ما سيجىء، واعترض أصحاب الخلاء على القائلين بسطحية المكان بوجوه.

منها: تضاد الأحكام كحركة الساكن وسكون المتحرك لأن يلزم أن يكون الطير الواقف فى الريح الهابة متحركًا لتبدل الأمكنة، وأن يكون المحفوف بالكرباس والمحمول فى الصندوق منتقلين من بلد إلى بلد ساكنًا، وكذا الحوت المتحرك فى الماء حركة مساوية لحركته جهة وسرعة لعدم تبدل أمكنتها، **ومنها** ما أورد الحكيم ابن الهيثم من بقاء المكان مع نقصان المتمكن بل زيادة المكان، مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة المكان يظهر الأول فى الزق المملوء ماءً وهو إذا نقص منه شيء مما فيه، والثانى فى الجسم المثقوب، والثالث فى الشمعة المدورة مرة والمنبسطة أخرى، لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة ومنها عدم عموم الأمكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكانًا.

ومنها: عدم وجود ما هو المطلوب الطبيعى للأجسام إلى غير ذلك، ولها وجوه من الأجوبة المشهورة المسطورة فى الكتب: من أراد الاطلاع عليها وعلى سائر الأدلة.

والمباحثات المذكورة فى هذا الباب بين أصحاب هذين المذهبين فليراجع الكتب المبسوطة، ولكثرة الإيرادات على كل من هذين المذهبين ذهب بعض الأعلام إلى أن المكان عبارة عن الجسم المحيط من حيث أنه محيط لخلوصه عن جميع ما يرد على القول بالبعد، وعن أكثر ما يرد على القول بالسطح ولقربه عن مفهومه العرفى، لأنه إذا سئل عن مكان الماء يجاب بأنه الكوز لا السطح الباطن منه.

فصل فى الحيز

كل جسم أثيريًا كان أو اسطقسيًا فله حيز طبيعى يطلبه عند الخروج عنه بأقرب الطرق، وهو عند القائلين بالجوهر الفرد هو الفراغ الموهوم، وهو عندهم غير المكان، إذ المكان عندهم مما يعتمد عليه الجسم، كما هو فى العرف، وعند القائلين بالبعد نفس المكان، وعند الذاهبين إلى السطح أعم منه ومن الوضع، فإن الجسم المحيط ليس له مكان على تفسيرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة إلى ما فى جوفه، وما وقع فى عبارة بعض المحققين أنهما عندهم واحد فالمراد كونها واحدًا فيما له مكان كاسوى الجرم الأعظم وهو لا ينافى الأعمية كما توهم، وذهب بعضهم إلى أن المكان بما هو مكان ليس طبيعيًا لجسم من الأجسام أصلاً، سواء كان بعدًا مجردًا أو سطحًا.

أما على الأول فلتشابه أجزائه فى المهية والحقيقة، كما يشهد به النظر الحكمى، فلا اختصاص لبعض أجزائه بكونه طبيعيًا لبعض الأجسام دون بعض.

وأما على الثانى فلأنه يلزم أن تسكن الأرض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء فى أى موضع كان سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العام أم لا، وأن تتحرك الأرض بطبعها لو فرضت فى وسط العالم غير محاط بالماء، واللازمان كلاهما ظاهر البطلان، فكذا الملزوم، بل المطلوب بالطبع للأجسام إنما هو الوضع والجهة والمكان مطلوب بالعرض، فالأرض مثلاً تطلب مكانها الذى هى فيه لأنه تحت جميع الأمكنة، والماء يطلب أن يكون محيطًا بالأرض بكليته بشرط أن تكون الأرض على مركز العالم، لأنّا لو فرضنا عدم تأثير القواسر، أى ما يؤثر فى الجسم، لا على وفق ما يقتضيه طبعه.

والأولى أن يقال: إذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تأثيرات الأمور الخارجة عن ذاته لئلا يرد أن رفع القواسر وإن كان ممكن الانفراض بحسب الذهن لكنه جاز أن يكون مستحيلاً بحسب نفس الأمر، فلا يتمشى الاستدلال به على أن للجسم مكانًا طبيعيًا بحسب نفس الأمر، بل بحسب ذلك الفرض المخالف للواقع لكان فى حيز معين لا محالة، وذلك الحيز الذى حصل فيه حينئذ إما أن

يستحقه الجسم لذاته أو لقاسر، لأن وجود العارض لشيء يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض، والسبب إما أن يكون غير خارج أو يكون خارجًا وإذ لا سبيل إلى الثانى، لأنا فرضنا عدم جميع القواسر على التأويل المذكور فتعين الأول.

فإذن إنما يستحقه أى يستوجبه بطبيعته لا بجسميته المشتركة، ولا بهيولاه إذ ليس شأنها اقتضاء شيء، مع أنها فى التحيز تابعة للجسمية وهو المطلوب، فإن الفاعل وإن لم يمكن فرض رفعه مع فرض وجود مفعوله، لكنك قد علمت فى مبحث التلازم أن فاعل الأجسام جوهر قدسى نسبته إلى جميع الأحياز نسبة واحدة فلا بد أن ينسب طلب الأحياز المختلفة إلى أمور مختلفة داخلة فى حقائق الأجسام، وما هى إلا طبائعها التى هى صورها النوعية.

أقول: وبما ذكرناه يندفع ما قيل من أن حصول الجسم فى المكان لما كان من الأعراض اللازمة التى لا يتصور خلو الجسم عنها فالتأثير فى حصول الجسم فى مكان من تتمة تأثير الفاعل فى وجوده، فالفاعل إذا أوجد الجسم أوجده فى مكان لا محالة، كيف وقد علمت أن التلازم بين شيئين يوجب استناد أحدهما إلى الآخر، ولا يجوز أن يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعيان لأنه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضى شيئًا مختلفًا، وأيضًا لو كان له حيزان طبيعيان، فإما أن يحصل فيهما معًا أو فى أحدهما أو لا يحصل فى شيء منهما، والكل مستحيل.

أما الأول فظاهر، **وأما الثانى** فأشار إليه بقوله: فإذا حصل فى أحدهما وخلى مع طبعه فأما أن يطلب الثانى أو لا، فإن طلب الثانى يلزم أن لا يكون الحيز الأول الذى حصل فيه طبيعيًا، لأن طلب الذى لم يحصل فيه هرب عن الذى حصل فيه والمهروب عنه طبعًا لا يكون حيزًا طبيعيًا، وقد فرضناه طبيعيًا، هذا خلف، وإن لم يكن طالبًا للثانى يلزم أن لا يكون الثانى طبيعيًا لأن غير المطلوب طبعًا لا يكون طبيعيًا وقد فرضناه طبيعيًا، هذا خلف، **وأما الثالث** فلأنه حينئذ إن لم يكن على سمتهما أو كان عليه ولكن بتوسطهما يلزم ميله طبعًا إلى جهتين مختلفتين، وهو محال، وإن وقع منهما فى جهة يميل إلى جهتهما طبعًا فإذا وصل إلى أقربهما عاد إلى القسم الثانى.

ولقائل أن يقول: إنا لو توهمنا النار فى مركز الفلك بحيث يتساوى نسبة جوانبها إلى المركز فيلزم سكونها بالطبع عند المركز، فيكون هذا الحيز طبيعيًا لها، بيان الملازمة أنه لو لم يكن ساكنًا بالطبع لكانت مقتضية للحركة إلى جهة من الجهات ولا مخصص لجهة، هذا خلف.

وأجاب عنه الشيخ فى «الشفاء» بأنه يعرض لها سكون بالقسر، لأنها كانت تقتضى أن تنبسط عن الواسطة إلى الجهات بالسواء، ولا بد من تجويف فى داخلها، والتجويف إما بتحقق الخلاء أو بدخول جسم فى داخلها، والأول ممتنع، والثانى لا يمكن إلا بنفوذ الهواء المحيط بها أو غير ذلك، والنفوذ لا يتأتى إلا بالخرق فى جهة دون جهة مع فقدان المرجح لأن هذا انبساط فى كل جهة.

هذا تلخيص ما ذكره.

ثم قال: وهذا عجيب جدًا، فإن الطبع يقتضى أمرًا صار غير ممكن لعارض عرض فأدى ذلك إلى حكم غريب ونحن لا ندرى استحالة هذا العارض ولا نمنعها. انتهى.

واعلم أنه كما لا يكون لجزء البسيط مكان إلا بعد حصول الكلية والقسمة لذلك البسيط، بل موقع التجزئة فى المتمكن موقع التجزئة فى المكان، فمكان الجزء هو جزء مكان الكل، فكذلك لا يكون للمركب مكان إلا بعد حصول التركيب، والتركيب أمر يعرض بعد الإبداع، فلو كان للمركب مكان حالة الإبداع يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثمة، ومن اقتضائه الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب هاهنا، ثم إن التركيب حيث لا يقتضى زيادة فى التجسم فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسائط، فأمكنة المركبات هى أمكنة البسائط بعينها، وكما أن مكان الجسم البسيط واحد لا غير، كذلك المركب مكانه ليس إلا واحدًا، لأن مكانه ما يقتضيه الغالب من أجزائه إن كان فيه غالب ميلاً إما مطلقًا أو بحسب جهة المكان أو ما اتفق وجوده فيه إذا تساوت الميول فيه وتجاذبت.

هذا ملخص ما أورده أفضل المحققين فى «شرح الإشارات» واعترض عليه المحاكم بوجوه:

منها: أن قوله: مكان جزء البسيط جزء مكان الكل، إنما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور أو الخلاء، وإن كان هو السطح الباطن فجزء مكان الجزء جزء مكان الكل لا فى جميع الصور، فإن شيئًا من مكان التدوير الذى هو جزء الفلك ليس جزء من مكان الفلك أصلاً.

أقول: هذه المؤاخذة كالمؤاخذات اللفظية، فإن غرضه (قدس سره) أن مكان الجزء ليس أمرًا خارجًا عن مكان الكل إذ هو بصدد رفع الحاجة عن أجزاء البسائط وعن مركباتها إلى أمكنة سوى أمكنة البسائط.

ومنها: أن القول بأن التركيب لما كان عارضًا بعد الإبداع فلو كان للمركب مكان حالة الإبداع لزم وجود الخلاء منظور فيه، لأن المركب وإن كان أفراده محدثة إلا أن مطلق المركب قديم فلازمان إلا ويوجد فى ذلك المكان مركب.

أقول: مطلق المركب، وإن كان قديمًا، لكن تحققه إنما يكون بعد تحقق البسائط بعدية بالطبع، فلو كان له مكان سوى أمكنة البسائط يلزم الخلاء فى تلك المرتبة، وتحقق الخلاء مطلقًا مستحيل عندهم فى أى مرتبة كان، كما يظهر من نفيهم علية الجسم الحاوى للمحوى فى إثبات العقول.

ومنها: أنه لم لا يجوز أن يتمكن فى ذلك المكان بسيط قسرًا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء.

أقول: لما كان تحقق القسر فى كل مرتبة بعد تحقق الطبع أعاد المحذور المذكور خدعًا.

ومنها: قوله: وأما مكان المركب ما يقتضيه غالب أجزائه على الإطلاق أو بحسب المكان فممنوع أيضًا، لجواز أن يكون الصورة النوعية التى للمركب مقتضية لحصوله فى مكان المغلوب، فربما تفيد الصورة النوعية ثقلاً عظيمًا كما أن ثقل الذهب ليس لثقل الأجزاء الأرضية، بل هو مستفاد من صورته النوعية.

أقول: إن ما ذكره مع كونه مجرد احتمال بعيد عن التحصيل كما يحكم به الحدس الصحيح لا يقدح فى أصل المقصود، ومن عدم احتياج المركب إلى غير أمكنة البسائط ولا يخفى أن ثقل الذهب، وإن لم يكن لثقل أجزائه الأرضية لكن فعل الصورة ينبغى أن يناسب فعل الغالب من الأجزاء المادية لها، فكثرة الأجزاء الثقيلة المندمجة اندماجًا شديدًا مما له مدخل فى إفادة الصورة ذلك النقل البتة.

فصل فى الشكل

وقد علمت معناه فلا حاجة إلى أن نعيده.

ولما كان الشكل من الأحوال التى تعم الأجسام كلها ذكره هاهنا فقال: كل جسم فله شكل طبيعى لأن كل جسم متناه، وكل متناه فهو متشكل، وكل متشكل فله شكل طبيعى، فكل جسم فله شكل طبيعى أما أن كل جسم متناه فلما مر، وأما أن كل متناه فهو متشكل فلما مر أيضًا، فلا حاجة إلى قوله، فلأنه يحيط به حد واحد أو حدود فيكون متشكلاً.

وإنما قلنا: كل متشكل فله شكل طبيعى لأنا لو فرضنا ارتفاع تأثر القواسر بل الأمور الخارجة عما يتم به قوامه لكان على شكل معين لكونه على تناه مخصوص، وذلك الشكل إما أن يكون لطبعه، سواء كان بلا وسط أو بوسط مستند إليه أو لقاسر، لا سبيل إلى الثانى لأنا فرضنا عدم القواسر، فإذن هو عن طبعه وهو المطلوب.

فإن قيل: كما أن الفلك لا يخلو عن وضع معين، وعندهم أنه لا يقتضى وضعًا معينًا فكذلك لم لا يجوز أن لا يكون شىء من الأشكال طبيعيًا للجسم مع عدم خلوه عن واحد معين منها؟.

قلنا: الفرق بين الصورتين بيِّنٌ إذ الوضع الذى هو تمام المقولة إنما يحصل بسبب الأمر الخارج، ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق أصلاً إلا مطلقًا ولا معينًا، فلذلك حكم بأن الفلك لا يقتضى وضعًا معينًا، وأما الشكل المعين فإنه حاصل للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعيًا.

واعلم أن الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة إذ الطبيعة الواحدة فى المادة الواحدة لا تفعل إلا فعلاً متشابهًا، واتفاق البسائط فى الشكل المستدير لا يدل على اتفاقها فى الطبيعة، لأن اختلاف المعلومات، وإن أوجب اختلاف العلل، ولكن اشتراكها لا يوجب اشتراك عللها، ولا يجوز مع ذلك استنادها إلى الجسمية المشتركة لأنها من حيث هى معينة متأخرة عن المقادير المختلفة باختلاف الطبائع فلا بد من استنادها إلى الطبائع من هذه الحيثية.

أقول: وهاهنا شيء آخر وهو أن البسائط وإن اشتركت في أصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة متخالفة تخالفًا نوعيًا، كما بين في موضعه، فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع، وما هي إلا طبائع تلك الأجسام التي هي عين صورها النوعية.

واعلم أن طبيعة الأرض تقتضي الكروية وتقتضي الكيفية الحافظة لأي شكل كان، ولا منافاة بين ذينك الاقتضاءين بل الثاني مؤكد للأول، لكن عدم كونها على الاستدارة لأجل أنها صارت مقسورة بالأسباب الخارجية كالرياح والأمطار والسيول، ولما زالت هي عنها الشكل ولم تزل اليبوسة صارت اليبوسة حافظة للشكل القسري ومنعت عن العود إلى الشكل الطبيعي، وعروض ذلك لكونها مقسورة من وجه مطبوعة ومن وجه كالمرض الذي تفعل طبيعته في بدنه الذي قلت رطوبته، يسبب القاسر حرارة توجب فساده.

واعلم أن اختلاف الأفلاك التي ارتكز فيها كوكب أو تدوير أو خارج في الشكل لأجل النقر، وكذا اختلاف المتمم فيه لأجل اختلافه دقة وغلظًا ليست بسبب القاسر لعدمه في الفلكيات على رأيهم ولا بسبب صورة واحدة وإلا لزم أن يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفًا، بل بسبب الصور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف في القابل كذلك يختلف باختلاف الفاعل، فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وإن اقتضت كرية شكله لكن اتصلت به صورة أخرى أفرزت منه كرة أخرى هي كوكب أو تدوير أو خارج، فحصل لشكله اختلاف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورًا على اختلاف المواد أو اختلاف استعداداتها بل يجوز أن يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل، فكما جاز أن تتصل ببعض المركبات صورة كمالية بحسب قطرها الأولى لأسباب تعود إلى العقول الفعالة، أو قصوراتها النظام على الوجه الأشرف الأتم.

قال صاحب «المحاكمات» هاهنا إشكالات:

أحدها: أن الصورة النوعية الأولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد أن تسري في جميع أجزائه، وأما الصورة الأخرى فإنها صورة للخارج مختصة به،

فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو محال، وجوابه المنع عن استحالة ذلك، فإن جميع صور العناصر فى المركبات باقية وحلت فيها صورة أخرى نوعية سارية فى جميع أجزائه، وهى العناصر، فيكون فى كل عنصر صورتان نوعيتان.

أقول: الحق فى الجواب أن يقال: إن صورة الفلك، وكذا صورة ما ارتكز فيه غير سارية فى أجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين، بل إنما تعلقت بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا بكل جزء من أجزائه، إذ صورة الفلك بعينها نفسها المجردة، فإن الصور صنفان:

صور تقوم بمواد الأجسام سواء كانت سارية كالصور المعدنية، أو غير سارية كالصور الحيوانية.

وصور لا تقوم بمواد الأجسام بل قوامها بذاتها، ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة أثيرية صورة مجردة هى ذاته وبها تحصل مهية، فلا يكون له صورة أخرى منطبعة، فإن ذلك كما قاله المحقق الطوسى شيء لم يذهب إليه ذاهب، إذ الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين، أعنى ذا ذاتين، وقد صرح هذا العلامة بأن القوة المنطبعة فيها كالخيال فينا فكيف يكون صورة جوهرية لها؟ وأما ما أفاده فى الجواب من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالأجزاء العنصرية للمركبات، ففساده مما لا يخفى إذ يلزم حينئذ أن يكون لشيء واحد حقيقتان حتى يكون جسم واحد فلكًا وكوكبًا أو نارًا وياقوتا، وصور العناصر فى المركبات العنصرية وإن كانت باقية على التحقيق والصورة الأخرى سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك أن يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان، إن بيانه أن للمركب العنصرى كالياقوت مثلاً وكالأعضاء البسيطة الحيوانية أجزاء مقدارية متحدة بالمهية والوجود وأجزاء متباينة بالمهية والوجود، والصورة الياقوتية أو اللحمية أو العظمية إنما هى سارية فى جميع تلك الأجزاء المتشابهة الحاملة للكيفية المزاجية، لا فى كل واحد من الأجزاء المتباينة البسيطة، فإن الجزء البسيط من النار أو الهواء كيف يتأتى له استعداد قبول الصورة التركيبية.

وقال أيضًا: والآخر أن لو كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطًا.

أقول: وبما قررنا ظهر لك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج إلى ما أجاب به عنه من أن معنى تركيب الصور والقوى أن يكون لجزء الجسم قوة ولجزء آخر قوة أخرى، حتى إذا كان له جزءان كان له قوتان، وليس الأمر فى الفلك هكذا لأن إحدى الصورتين سارية فى الجميع والأخرى مختصة بالبعض.

ثم قال: والآخر: أن الصورة التى تتعلق بمجموع الفلك وتنوعه سارية فى جميع أجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممان أفرادًا من نوع واحد فيلزم تعدد أفراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع فى شخصه.

أقول: وجوابه: أن كل واحد من المتممين ليس جسمًا مستقلاً بنفسه، بل هو جزء لجسمية الفلك فلا يجب أن يكون له صورة مستقلة، ولذلك لم يكن كرة متشابهة الثخن، كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة مختصة تخرج نفسه بها الأوضاع من القوة إلى الفعل لتتشبه بمبدأها المفارق كما هو المقرر عندهم، وأما الخارج فهو من حيث كونه جزء من الفلك لم يكن جسمًا مستقلاً، ولم يكن له حركة خاصة، ولا مبدء حركة خاص من هذه الحيثية المذكورة، وأما من حيث كونه كرة مستقلة فلها حركة خاصة وصورة خاصة منوعة تكون مبدء لها وهو من هذه الحيثية مباين الحقيقة للفلك الشامل، فعلى هذا لا يلزم فى شيء من الصورتين تعدد أفراد المبدع.

واعلم أن فاعل أشكال الأعضاء فى الحيوان ومقاديرها وأوضاعها المختلفة التى يلاحظ فى كل منها منفعة خاصة يجب أن لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور تسمى بالمصورة حتى احتيج إلى تجشم اعتذار لدفع لزوم كون الحيوان كرة واحدة أو مجموع كرات متعددة، على ما فصل فى موضعه، فإن كل فطرة سليمة تشهد على أن مثل هذا الترصيف المحكم والترتيب الأنيق الذى عجزت العقول عن الوصول إلى غايات منافعها يستحيل صدوره عن شيء عديم العلم والإدراك، وهو ظاهر، ولا عن النفس أيضًا، سواء كانت ناطقة أو غير ناطقة.

أما أولاً فلأن النفس لا تحدث إلا بعد البدن.

وأما ثانيًا: فلأنا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء فى أشكالها أو مقاديرها وأوضاعها إلا بعد ممارسة التشريح، فكيف يمكن أن يقال: إنا كنا عالمين فى ابتداء تكوننا بهذه الأمور؟.

وأما ثالثًا: فلأنا الآن عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغيير صفة من صفات أبداننا، فهى ابتداء الأمر عند غاية الضعف، كيف قدرنا على تركيب مثل هذه البنية؟ فثبت أن مشكل الأبدان وخالقها مدبر حكيم فاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم الأجرام كما هو رأى أساطين الحكمة والتأله كإفلاطون ومن قبله من أصحاب المعارج والارتقاء إلى الملكوت الأعلى.

فصل فى الحركة والسكون

لما كانت الحركة من الأحوال التى تعرض للجسم الطبيعى بما هو هو والسكون مقابل له تقابل العدم والملكة أراد البحث عنهما فى هذا الفصل فعرفهما أولاً لتوقف البحث عن أحوالهما على تصور مهيتهما وقدم الحركة التى هى الملكة على السكون الذى هو العدم فى التعريف لتوقف تعريفه على تعريفها، إذ الأعدام إنما تعرف بملكاتها.

فقال: أما الحركة هى الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج أو يسيرًا يسيرًا أو لا دفعة.

اعلم أن تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به عادة قدماء الفلاسفة، وتوضيحه أن الموجود إما أن يكون بالفعل من كل وجه كالمبدأ الأول تعالى وضرب من الملائكة، أو بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها، ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى فى كونه موجودًا، أو فى كونه بالقوى فيكون الوجود أو القوة حاصلاً له وغير حاصل له، وهذا محال، ومن شأن كل ذى قوة أن يخرج منها إلى الفعل المقابل لها، إذ لو امتنع الخروج إليه فلا قوة عليه، وذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجًا وهو بالمعنى الأعم يعرض لجميع المقولات، لكن الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجًا على التدرج وهذا لا يمكن إلا فى أربع منها كما سيرد عليك.

وطعن المعلم الأول فى هذا التعريف بكونه متضمنًا للدور، إذ معرفة التدريج ويسيرًا يسيرًا متوقف على معرفة الزمان، وكذا اللا دفعة المأخوذة فى حدها الدفعة المأخوذة فى حدها الآن الذى هو عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة، وأجاب عنه صاحب «المطارحات» بأن الدفعة واللا دفعة والتدريج لها تصورات أولية لإعانة الحواس عليها، فمن الجائز أن تحد الحركة بهذه الأمور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الأمور الأولية التصور، واستصوبه الإمام الرازى فى «المباحث المشرقية» والحق خلاف ذلك لا لما قيل من أنه لا يمكن تعقل التدريج بدون تعقل الزمان سواء.

قلنا: إن تصور التدريج بديهى أو لا، إذ كون تعقله متوقفًا على تعقل الزمان غير مسلم، وإن توقف ثبوت التدريج على ثبوت الزمان بل لأنه لا بد أن يعتبر فى تلك الأمور الانطباق على أمر ممتد غير قادر الذات لئلا ينتقض التعريف بالانتقالات الفكرية التى تقع فى آنات متعاقبة يتوسط بين كل آنين منها زمان وليست بحركة والممتد على هذا الوجه هو الزمان، وأجاب عنه بعضهم بأن تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما بديهى، وقد أخذ ذلك الوجه البديهى من كل واحد منهما فى تحديد مهية الآخر، فلا دور، ورد ذلك بأن تحديد الزمان يتوقف على أخذ الحركة على وجه الاتصال، وهو غير بديهى.

وقد علم لزوم أخذ الانطباق فى تعريف الحركة على تلك الحقيقة الاتصالية، فالأولى أن يقال: إن المأخوذ فى تعريف الزمان إنما هى الحركة باتصالها بحسب المسافة والمأخوذ فى تعريف الحركة إنما هو الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته، لأن التى قصد تحديدها إنما هى حقيقة الحركة بحسب اتصالها التى لها من قبل الزمان فلا دور.

ثم اعلم أن لفظ الحركة يطلق على معنيين:

أحدهما: توسط الشىء بين المبدء والمنتهى، بحيث أى حد يفرض فى الوسط لا يكون ذلك الشىء قبل وصوله ولا بعده فيه بخلاف حدى الطرفين، فهذا هو صورة الحركة وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل حدود التوسط إذ كون المتحرك متوسطًا ليس لأنه فى حد دون حد بل لأنه على الصفة المذكورة، ثم إن ذلك التوسط وإن كان بحسب ذاته واحدًا شخصيًا مستقرًا لكن بواسطة نسبته إلى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض مما يقبل انقسامًا بغير نهاية بالفرض إذ له حدود بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة فهو مستقر بحسب الذات غير مستقر بحسب النسبة إلى تلك الحدود، فكما أن كل حد فى المسافة المتصلة، وكل نقطة فى الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل، ولكن بالقوة، فكذلك كون كل من هذه الأكوان لا يكون إلا بالقوة، فهذا المعنى من الحركة وجوده بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فلذلك وسموها بأنها كمال أول لما بالقوى من جهة ما هو بالقوة.

وثانيهما: ما يحصل من الأول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبته إلى حدود المسافة وهو أمر متصل منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها، وهذا الأمر يسمى الحركة القطعية والأول الحركة التوسطية والتوسطية كأنها فاعلة للقطعية.

مثال ذلك: النقطة المنتقلة كرأس مخروط مماس بسطح يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح حطامًا فقد يعرض للنقطة مماسة منتقلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط تفرض فيه نقطة متوهمة ليس شىء منها فاعلة له، أو جزأ به بل متأخرة عنه، ففى الحركة شىء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية وشىء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية، وأشياء كالنقطة المفروضة فيه التى لم تفعله بل تأخرت عنه، وهى الأكوان المفروضة حسب انفراض حدود المسافة، وفى الزمان أيضًا شىء كالراسم يقال له الآن: السيال، وشىء كالمرسوم يقال له، الزمان المتصل، وأشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها الآن بالمعنى الآخر، وكل من الأمور الثلاثة فى كل واحد من الأشياء الثلاثة ينطبق على نظرية فى الأخيرين وليس الباقى مع المتحرك إلا الواحد المستمر من كل منها، ضرورة أنه لا يكون مع المستقل خط المسافة إذ قد خلفه، ولا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت، ولا الزمان المتصل فقد مضى، فإذن إنما يكون معه من القطع التوسط ومن المسافة النقطة أو ما فى حكمه، ومن الزمان الممتد ذلك الآن.

واعلم أن المتحرك من حيث أنه متحرك حاله بعينها حال الحركة فى تحقق الأمور الثلاثة فيه، فإنه من حيث أنه متوسط بين مبدء المسافة ومنتهاها مع استمراره مبدء لنفسه من حيث إنه قد انتقل، إذ هو بهذا الاعتبار كأنه شىء ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث إنه وصل إلى حد حد لنفسه من حيث أنه قطع المسافة إلى ذلك الحد، وأما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، فالموجود الذى هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركًا ولا ساكنًا، والموجود الذى له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعًا كالجسم.

ولقائل أن يقول: ربما نعين آنًا فى زمان الحركة.

فنقول: الجسم أما أن يكون فيه متحركًا فيقع الحركة فى الآن ويلزم بإزائه جزء غير متجزئ من المسافة لتطابقهما وهو محال أو ساكنًا فلا يكون الحركة متصلة وقد وضع أنها متصلة باتصال المسافة غير متألفة من الأجزاء الغير المنقسمة فيلزم خلو الموضوع القابل عنهما جميعًا، فيجاب بأن الجسم لا يكون فى ذلك الآن متحركًا ولا ساكنًا، لأن كلاً من الحركة والسكون إنما يتحقق فى الزمان لا فى الآن.

لا يقال: إذا لم يكن الجسم متصفًا بالحركة فى الآن كان متصفًا فيه بسبب الحركة، كما من شأنه الحركة، وأيضًا محال يلزم أن لا يكون الجسم متحركًا ولا غير متحرك، وهو ارتفاع النقيضين لأنا نقول فى الجواب **عن الأول:** إن نقيض الحركة فى الآن هو عدم الحركة فى الآن على أن يكون فى الآن قيدًا وظرفًا للمنفى، أى الحركة لا للنفى أى عدمها، **وعن الثانى:** بأنه لا يلزم من عدم تحركه وسكونه فى الآن خلوه عنهما فى نفس الأمر، إذ الحركة فى الآن أخص من اللاسكون ومما يساويه فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء مساوى اللاسكون لتحققه بالحركة لا فى الآن.

والحاصل أن الآن إن أخذ طرفًا للاتصاف نختار أن الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة فى الزمان لا فيه وإن جعل ظرفًا لوقوع الحركة أو السكون، نقول: إنه لا يقع شىء منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما.

واعلم أن الحركة لما كانت عرضًا قائمًا بغيره فلا بد له من قابل وفاعل، أما القابل لها فلا بد أم يكون أمرًا ثابتًا حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت، أما أن يكون أمرًا بالقوة فقط أو بالفعل فقط أو ذا جهتين، فالأول محال إذ العرض لاث بد له من متقوم بالفعل وكذا الثانى لأن ما بالفعل مطلقًا قد حصل له جميع ما يجب له ولم يكن له أمر منتظر أصلاً، وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك إذ كل متحرك يطلب بالحركة شيئًا لم يحصل له بعد، وأيضًا فإن الحركة أمر طارئ

على الشىء ويجب أن يكون ما يعرض له شيء متجدد مشتملاً على القوة والاستعداد على ما سيجىء فلا يكون بالفعل مطلقًا فقد ظهر أن المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب أن يكون لحركة موجودة فى شىء مركب مما بالقوى ومما بالفعل وهو الجسم، وأما الفاعل للحركة فيجب أن يكون أمرًا غير الجسم بما هو جسم كما أشير إليه بقوله: وكل متحرك فله محرك غير جسمية، أما ما يتحرك بأسباب من خارج مثل المدفوع والمجذوب، فالأمر فى أن حركته من جهة أمر خارج عنه ظاهر وأما الذى لا يعرف له محرك من خارج ففى كونه متحركًا من غيره يحتاج إلى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة نختار منها ثلاثة:

الأول: ما أشار إليه المصنف بقوله: إذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بعلة غير كونه جسمًا لكان كل جسم متحركًا لاشتراك الأجسام فى الجسمية.

والثانى: كاذب، لسكون بعض الأجسام كالأرض مثلاً، فالمقدم مثله.

واعلم أنك لما علمت أن المتحرك هو الجسم وكان الجسم جنسًا للأنواع الجسمانية فلك أن تقول: هذا البرهان منقوض بقولنا: إن البياض لو كان اللون الذى يقارنه بياضًا لذاته لكان كل لون بياضًا وليس كذلك، فحينئذ كون اللون بياضًا يحتاج إلى علة وهو محال.

لكنا نقول: فرق ما بين الجنس فى المركبات الخارجية وبينه فى البسائط فإن الجنس فى الأشياء المركبة يمكن أن يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعًا حقيقيًا لا بفصل من الفصول، بل لنفس طبيعته، وذلك لأن جنسية الجسم مثلاً ليست باعتبار أنه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شىء آخر كالإنسانية والفرسية وغير ذلك، إذ هو بهذا المعنى غير مختلف فى الأجسام بشىء داخل، بل بأمور تنضاف إليه من خارج، وهو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان والفرس وغيرهما لأنها مركبة منه ومن شىء آخر، بل يكون مادة لها فيكون نوعًا محصلاً لأن حقيقته قد تمت وتحصلت فى الخارج، وإلا لما أمكن أن ينتقل الجسم من الجمادية إلى الحيوانية، ومن النباتية إلى الحيوانية، بل إنما يكون جنسًا بمعنى أنه جوهر ذو طول وعرض وعمق، بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون، وإذا

أخذ هكذا فكونه ذا حس أو تغذ لا يلزم أن يكون أمرًا خارجًا عنه لاحقًا به، إذ يصدق على الحساس والمتغذى وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية أنه جوهر ذو أقطار ثلاثة، وإن لم يصدق عليها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة فقط، وأما اللونية مثلاً فلا يمكن أن تقرر لها ذات إلا أن تتنوع بالفصول، ولا يوجد فى الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد فى الخارج جسمية صورة أخرى غير الجسمية يكون الإنسان حاصلاً منهما، فقد بيِّن أن الجسم يلحقه علل فى الوجود وتجعل هذا الجسم شيئًا دون ذلك الجسم لا فصول فى الذهن فقط.

وأما البرهان الثانى فهو أنه لو تحرك جسم من الأجسام عن ذاته لما أمكن توهم أمر فى غيره يوجب بطلان حركته، وإن كان ذلك هو السكون فى حيزه أو حصول ما هو المطلوب بالحركة، أى مطلوب كان، وبطلان التالى ضرورة يوجب بطلان المقدم.

ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا: لو تحرك جسم ما بمجرد جسميته، فلو لم يكن له فى حركته مطلوبًا لكان إما متحركًا إلى كل الجهات أو إلى بعضها، والأول يوجب التوجه فى حالة واحدة إلى جهات مختلفة، وهو بديهى الاستحالة، والثانى يوجب الترجيح بلا مرجح وهو أيضًا محال، وإن كان له مطلوب وجب سكونه، وإلا لكان المطلوب بالطبع متروكًا بالطبع، والتالى باطل لأنه حينئذ لا يكون متحركًا لذاته لامتناع زوال ما بالذات، وقد فرض كونه كذلك، هذا خلف فالمقدم مثله.

وأقول: فيه بحث:

أما أولاً: فلعدم اختصاص هذا الوجه بهذا المطلوب لأنه يجرى فيما إذا كان تحرك الجسم بشيء غير الجسمية بل بطبيعته، وهو على حالته الطبيعية بل الأولى إيراده لنفى كون شيء من الحركات ملائمًا لذات الطبيعة بما هى هى.

وأما ثانيًا: فلأنه يجوز أن يكون مطلوب الجسم المتحرك أمرًا يستحيل حصوله بالكلية، كما فى الأفلاك مثلاً، فلا يلزم الخلف المذكور، وعلى تقدير أن يكون ممكن الحصول إنما يلزم سكون الجسم عند حصوله إن لم يكن له مطلوب آخر،

وأما إذا كان فلا لجواز أن يسنح له كمال بعد كمال إلى غير النهاية، ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع.

وأما البرهان الثالث: فهو أن الحركة أمر يحدث دائمًا وكل حادث فله علة فاعلة محدثة فهى المحرك وهو إما أن يكون نفس المتحرك أو غيره والأول باطل، لأن المحرك من جهته ما هو محرك مفيد لوجود الكرة، والمتحرك من جهة أنه متحرك مستفيد لوجود الحركة، ولا يجوز أن يكون شىء واحد من جهة واحدة مفيدًا ومستفيد، أو لا ينتقض هذا بمعالجة النفس ذاتها إذ المعالج النفس من حيث ما لها من الطبابة وملكة المعالجة والمستعلج هى من حيث هى ما لها من المرض واستعداد قبول العلاج من جهة التعلق بالبدن، فالطبيب معالج والمريض متعالج، فموضوع التأثير والتأثر مختلف فيه.

واعلم أن الحركة تتعلق بأمور ستة وهى:

المتحرك، والمحرك، وما فيه الحركة، وما منه الحركة، وما إليه الحركة، والزمان، وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار أمرين من هذه الستة وهما:

المحرك وما فيه الحركة، كما فعله المصنف، والأنسب تقديم التقسيم باعتبار الفاعل، لكن المصنف قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال:

ثم الحركة على أربعة أقسام باعتبار مقولة تقع فيها الحركة، ومعنى كون الحركة واقعة فى مقولة هو أن يكون للموضوع فى كل آن فرض من آنات زمان تلك الحركة، فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذى يكون له فى آن آخر منها مخالفة نوعية أو صنفية، وقد يعتقد أنها عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة وهذا باطل لأن معنى التسود ليس أن سوادًا واحدًا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقى للحركة فى السواد نفس السواد، كيف وذات الأول فى نفسها كانت ناقصة؟ والزائدة ليست بعينها الناقصة.

ولا يتأتى لأحد أن يقول: ذات الأول باقية وينضم إليه شىء آخر، فإن الذى ينضم إليه إن لم يكن سوادًا بل يكون شيئًا آخر، فما اشتد السواد فى سواديته بل حدثت فيه صفة أخرى، وإن كان الذى ينضم إليه سواد آخر فيحصل سوادان فى

محل واحد بلا امتياز بينهما فى الحقيقة أو المحل أو الزمان، وهو محال، واتحاد الاثنين من السواد غير متصورة لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد، وكذا إن انتفيا أو انتفى أحدهما، فقد علم أن شدة السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر إليه بل بانعدام ذات الأول وحصول سواد آخر أشد منه.

وهاهنا بحث، وهو أنه لو كان معنى وقوع الحركة فى مقولة هذا الذى ذكر يلزم أن لا يتحقق حركة فى مقولة، لأن الانتقال من فرد من المقولة إلى فرد آخر إنما يتصور إذا كانت الأفراد موجودة بالفعل وليس كذلك، وإلا لزم تتالى الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاضرين.

وجوابه: أن تلك الأفراد وإن لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل، بمعنى ان أى آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه ورد هذا بأنه يلزم أن لا يكون للمتحرك الأينى فى زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمى كم بالفعل، وهو باطل بالضرورة.

وأجاب عنه العلامة الدوانى: بأن المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الأفراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، والقدر الضرورى هو أن الجسم لا يخلو من تلك الأعراض والتوسط فيها، وأما أنه لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضروريًا ولا مبرهنًا عليه، بل البرهان ربما اقتضى خلافه.

هذا كلامه ولا يخفى ما فيه، فإن المتحرك فى العين مما أحاط به جسم فى كل آن فرض فبالضرورة له أين بالفعل وإلا فيلزم الخلاء وهو محال، وأيضًا الأفلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم أن لا يكون لها وضع أصلاً فى وقت من الأوقات والحق أن أفراد المقولة التى يقع فيها الحركة ليست منحصرة فى الأفراد الآنية بل لها أفراد آنية هى معيار السكون، وأفراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع، بل هى عينها على مذهب بعضهم فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زمانى متصل غير قار هو مقدار بالعرض

متضمن لجميع الحدود التى فرضت للمتحرك فى آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود إليه نسبة النقطة إلى الخط والخطوط إلى السطح، فالفرد الزمانى حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض أصلاً، وأما الأفراد الآنية والزمانية التى هى حدود ذلك الفرد وأبعاضه فهى حصولها بمجرد الفرض، فلا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالى الآنات والأينات ولا انحصار غير المتناهى بين الحاصرين، إذ لا يوجد فرد واحد آنىٌّ منها فى حال الحركة فضلاً عن تشافع الأينات منها أو كونها غير متناهية.

ومما قررناه وبيناه قد ثبت وتحقق عند البصير المحذق وجود الحركة القطعية التى هى ذات هوية متكممة اتصالية منقسمة انقسام المقادير إلى لا نهاية من الأجزاء المتشابهة فى الحد والاسم سواء كانت عين المقولة التى وقعت فيها الحركة أو غيرها، ولإثباته وجه آخر مذكور فى الخلسة الملكوتية، بيانه أن المتحرك ما دام كونه متحركًا له باعتبار الحركة التوسطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة متوسطة بين المبدء والمنتهى وهى ليست منطبقة على شىء من أجزاء المسافة وإلا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم، بل ليس لها إلا الانطباق على الحدود المفروضة فى المسافة لا المقادير التى هى واقعة بين تلك الحدود، فلو لم يتحقق فى الخارج إلا الحركة التوسطية يلزم أن لا ينال المتحرك شيئًا من أجزاء المسافة، فيكون لا محال ينتقل من حد إلى حد آخر، بلا موافاة قدر من المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب أجزاء غير متناهية تفرض بين الحدود المفروضة الغير المتناهية فيكون جميع الحدود مدركة وجميع المقادير متروكة وهذا أشد أنحاء الطفرة حيث تقع فى جميع أجزاء المسافة، ولى فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة.

أما أولاً: فلانتقاضه فيما إذا فرض نقطة كرأس مخروط تارة على خط من سطح فلا محالة تلاقى تلك النقطة جميع أجزاء الخط مع أنه لا انطباق للنقطة بالقياس إلى الخط لانقسامه وعدم انقسامها، فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس إلى المسافة.

وأما ثانيًا: فلأنه وإن سلم أنه لا موافاة بحسب تلك الحركة لأجزاء المسافة فى كل آن فرض من آنات زمان الحركة، ولكن لا نسلم أنه لا موافاة لها فى ذلك الزمان، فإن ملاقاة الغير المنقسم[1] مع المنقسم وإن استحال ففى الآن لكن لا يستحيل فى الزمان، وهذا كما أن الانطباق الآنى لا يمكن بين الخط المستقيم والمستدير، ولكن الانطباق الزمانى بينهما مما يمكن بل يتحقق.

وأما ثالثًا: فلأن نسبة الحركة التوسطية إلى الحركة المتصلة لما كانت كنسبة القطرة النازلة أو الشعلة الجوالة إلى الشىء المتصل المستقيم والمستدير، فلو لم يكن لها إلا موافاة الحدود دون أجزاء المسافة لم يكن ما يفعله ويرسمه متصلاً واحدًا بل أشياء غير منقسمة متفاصلة سواء كان المرسوم موجودًا عينيًا أو خياليًا.

فقد ظهر مما ذكرنا أنه مع قطع النظر عن وجود الحركة المتصلة وعدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة جميع أجزاء المسافة وحدوها، فموافاته ليست دليلاً على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود الراسم منها لا غير.

واعلم أنه يجب علينا أن نذكر بعضًا من الشبه الواردة على ثبوت الحركة الاتصالية فى الخارج مع وجوه انحلالها ليقاس عليها غيرها لأن كثيرًا من الشكوك الواردة على اتصال الجسم يبتنى عليها فباندفاعها تندفع تلك الشكوك كما وعدنا فى أوائل الكتاب، فمنها أن المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها وإذا وصل إليه فقد انقطعت الحركة.

والجواب: أن امتناع وجودها فى آن الوصول إلى المنتهى وكذا فى كل آن من الآنات مسلم ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقًا لأن رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة بمعنى القطع إنما توجد فى زمان نهايته آن وصول الجسم إلى المنتهى.

فإن قيل: الحركة بمعنى القطع لا تتصف بالوجود العينى قبل الوصول إلى الغاية ولا حال الوصول إليه لما مر ولا بعده، كما لا يخفى، فلا يتصف بالوجود العينى.

---

(١) غير المنقسم.

قلنا: إن أردت بقولك قبل الوصول إلى الغاية آنًا قبل الوصول إليها فالترديد المذكور غير حاصر، وإن أردت به أعم من أن يكون آنًا أو زمانًا اختير ان نفسها موجودة فى نفس ومان هو قبل أن الوصول إلى الغاية وطرفها موجودة فى ذلك الآن، وكل جزء منها فى جزء من ذلك الزمان، وفيه تأمل سيظهر لك، ومنها أنه لو كانت الحركة المتصلة القطعية موجودة يلزم من اتصال الماضية منها بالمستقبلة اتصال الموجود بالمعدوم.

والجواب: أنه إن أريد بالمعدوم فى الحال أى الحد المشترك بين الماضى والمستقبل فالحركة التى فى الماضى أيضًا معدومة بهذا المعنى، وإن أريد به المعدوم مطلقًا فلا نسلم أن الحركة المستقبلة معدومة فى الزمان المستقبل، فالذى يلزم ليس إلا اتصال الكائن فى الزمان الماضى بالمعدوم فى الحال الكائن فى الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما موجود متصل واحد شخصى متحقق فى مجموع الزمانين ولا استحالة فيه، بل هو عين المدعى، ومنها أن الماضى من الحركة لو كان موجودًا، فأما أن يراد أن وجوده مقارن لوصف المضى فيلزم أن يكون موجودًا ومعدومًا، إذ لا معنى للمضى إلا الانقضاء، وإن كان مقارنًا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم أن يكون موجودًا فى آن، فما لا يكون موجودًا فى آن لا يكون موجودًا فى الماضى، وعليه يقاس مقارنة الوجود للاستقبال.

والجواب: أن الماضى من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس إلى الآن لا فى نفس الزمان الماضى ولا بحسب الواقع مطلقًا فيسلب عنه الوجود المقيد بكونه فى الآن، ولا يسلب عنه فى الآن الوجود المطلق، فالآن إنما يكون ظرفًا لسلب وجوده فيه وليس ظرفًا للحكم بسلب مطلق الوجود فى الأعيان، وبين المعنيين فرق بعيد، وكذا القول فى المستقبل من الحركة حركة فى الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر على وجه يكون للزيادة مداخلة فى الأصل مدافعة أجزاء إلى جميع الأقطار على نسبة طبيعية كما يكون فى سن الحداثة.

فقولنا: ازدياد مقدار الجسم شامل للتخلخل فيخرج بقولنا: بسبب اتصال جسم آخر، وبقولنا: على وجه يكون للزيادة مداخلة فى الأصل يخرج الازدياد الحاصل للجسم بسبب اتصال جسم آخر بسطحه الخارج، وبقولنا: مدافعة أجزاء إلى جميع الأقطار، خرج السمن فإنه فى العرض والعمق، وبقولنا: على نسبة طبيعية خرج الورم فى جميع الأقطار والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الأجزاء عن جميع أقطاره على التناسب كما فى سن الشيخوخة، وعليك بمقايسة قيوده على قيود النمو.

وهاهنا بحث مشهور تقريره: أن النامى لا يخلو إما أن يكون فيه شىء ثابت أو لا يكون، فإن كان فهو إما أن يكون الصورة فقط أو المادة فقط أو المجموع.

أما الأول: فهو محال لأن الصورى يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة.

وأما الثانى: فلا يخلو إما أن يكون الثابت كل المادة أو الثابت هو البعض الذى كان منها كالأصل، والتغير إنما يقع فى الزائد.

والأول باطل لأنه دائمًا يتصل به شىء وينفصل عنه آخر، والجسم غير باق مع الفصل والوصل، وكذا الثانى لأن الغذاء إذا اتصل به وشبهه فإن صار الكل متصلاً واحدًا ذا طبيعة واحدة امتنع أن يحكم على بعض الأجزاء بالثبات والبقاء، وعلى بعض آخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة والمهية، وإن لم يتصل ولم يتحد معه فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه.

وأما الثالث فهو أن يكون الباقى مجموع المادة والصورة إذا لم يكن المادة باقية ولا الصورة باقية، فحينئذ لا يكون المجموع باقيًا، وإن لم يكن فيه شىء ثابت فلا يتحقق حركة أصلاً لأن بقاء الموضوع شرط فى تحققها، كيف وزمان حركة النمو منقسم إلى غير النهاية وبإزائه مراتب فى الزيادة هى أفراد المقولة التى هى الكم فى هذه الحركة، فإذا يلزم أن يكون هناك أشخاص متتالية غير متناهية فى زمان محصور وهو محال.

ويمكن أن يجاب عنه بأن فى الجسم النامى أجزاء أصلية غير متبدلة وهى الحافظة للصورة النوعية الشخصية وأجزاء متبدلة وهى أسباب لظهور كمالات تلك الصور، فالمتحرك فى النمو والذبول هو الأجزاء الأصلية مع الصورة النوعية.

وأما قوله: إن الزيادة الغذائية لما وصلت اتصلت بالأصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض أولى بالبقاء والبعض الآخر بالتبدل.

فجوابه: أن الأصل ربما يتميز عن الزيادة فى الاستحكام والقوة فهو بما فيه من الصورة النوعية مبدء لامتداد تلك الزيادة وتحليلها فيصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الأصل، ويؤيد ذلك ما يؤول إليه كلام الشيخ الرئيس فى «طبيعيات الشفاء» فى أن الباقى فى النامى بعض المادة الأولى والنوع من الصورة، وأن النوع هو النامى بمعنى أنه الزايد فى مقدار خلقته بسبب مادته، لا المادة ولا المقدار فإن المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف إليه مادة أخرى فحصل بمجموع أعظم مما كان أولاً: ــ أعنى المادة الباقية فقط ــ واعترض عليه المحقق الدوانى فى «شرح الهياكل» بأن هذا تصريح بنفى الحركة الكمية فى النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع بزوال شخص منه وحدوث آخر من نوعه مع بقاء النوع.

أقول: لعل الشيخ أراد من النوع من الصورة الصورة النوعية للشخص أو يكون مراده من النوع هو المنوّع على طريقة المسامحة المشهورة، لا يقال المتحرك هو القابل للحركة، والصورة فى الجسم هى الفاعلة للحركة على رأيهم، فكيف يكون شيء واحد قابلاً وفاعلاً؟ لأنّا نقول: هى محركة من حيث ذاتها ومتحركة من حيث اشتمالها على بعض المادة الأولى، ولا فساد فيه لاختلاف الحيثيتين، بقى شيء آخر وهو أن إثباتهم الحركة فى النمو والذبول ينافى قولهم بتجدد بدن الإنسان حيث أرادوا إثبات أن نفسه غير جرمية.

وقد أنكر صاحب «المطارحات» الحركة الكمية، واستدل على نفى النمو والذبول بأن النمو إنما هو تخلل بعض الأجزاء فى الجسم وللأجزاء الأولية مقدار باق بحاله وقد انضم إليه مقدار الأجزاء الواردة، فليس ههنا زيادة فى مقدار جسم واحد أصلاً بل انضمام جسم ذى مقدار إلى جسم آخر مثله، والذبول إنما هو

بتحلل بعض الأجزاء عن الجسم وانفصاله عنه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الأجزاء الباقية باقية على مقدارها وإنما انفصل عنها جسم آخر له مقدار، فلا يخلو الأمر فيهما عن حركة بعض الأجزاء الخارجية إلى أجزاء الجسم بالالتصاق، وحركة بعض أجزاء الجسم إلى الخارج بالانفصال، فهى بالذات حركة أينية وبالعرض حركة كمية.

وأجاب عنه الكاتبى فى «شرح الملخص» بأنه لا شك أن الأجزاء الأصلية زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الأجزاء الزايدة فى منافذها وتشبهها بها، وفى الذبول نقصت عما كانت عليه، وإنكار هذا مكابرة.

وقد حاكم السيد الشريف فى «حواشيه على شرح حكمة العين بين المعترض والمجيب» بقوله: إن كان اتصال الزايدة بعد المداخلة بالأصلية بحيث يصير المجموع متصلاً واحدًا فى نفسه فالأمر كما قاله المجيب، وإلا فالأمر كما قاله المورد.

قال المحقق الدوانى: إن الجسم النامى ليس متصلاً واحدًا، وكذا الجزء الغذائى، ضرورة كونهما ممتزجين، وبقاء صور الممتزجات كما قرروه فى موضعه، فكيف يصير مجموعهما متصلاً واحدًا فى نفسه؟ ثم على تقدير التنــزل فلا بد من أن ينعدم المنفصلان ويحدث جسم آخر متصل كما حقق فى مقامه فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم آخر، وهذا أيضًا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية فى النمو لتبدل الموضوع وإن أراد بكونهما متصلاً فى نفسه المداخلة التامة فذلك لا يحقق الحركة فى الكم، ضرورة أنه لم يزد مقدار جسم واحد أصلاً إذ المقدار الزايدة قائم بمجموع الأجزاء الجديدة والقديمة. انتهت عبارته.

ولقائل أن يقول: الاتصال ههنا بمعنى صيرورة الجسمين جسمًا واحدًا طبيعيًا منقسمًا إلى أجزاء مقدارية متشابهة المهية، متحدة الوجود قبل القسمة، وإن كان مركبًا من أجزاء أخر متباينة الماهية والوجود فالاتصال بهذا المعنى يمكن أن يتحقق بين الغذاء والمغتذى بعد فعل الغاذية وصيرورته شبيهًا بالمغتذى، والجسم النامى متصل واحد فى نفسه بمعنى أن له أجزاء وهمية متحدة المهية والوجود، وإن لم يكن متصلاً بمعنى عدم تركبه من الأجسام، وتحقق الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب انعدامها وإنما يوجب ذلك الاتصال بالمعنى الآخر.

وقال العلامة القوشجي فى «شرح التجريد»: إن النمو والذبول حركة كمية موضوعها باق بعينه، فإن زيدًا الطفل بعينه زيد الشاب، وإن عظمت جثته، وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ، وإن نقصت جثته، والسر فى ذلك أن العظم والصغر فى مقدارهما وليس هو من مشخصاتهما، وكذا الحال فى السمن والهزال فى أن موضوعهما شخص واحد، وقد شنع عليه كل من نظر فى كلامه بأنه لو أراد بقوله: إن زيدًا الطفل هو بعينه زيد الشاب، أن نفسهما المجردة واحدة فسلم لكن لا يجديه نفعًا، إذ هى ليست موضوعة للحركة الكمية، وإن أريد أن هذا البدن بعينه ذلك البدن فممنوع، كيف وتبدل كثير من أجزاء الأول وانضم إلى ما بقى أكثر منه؟.

أقول له: إن يقول: إن النامى هو مجموع النفس والبدن، وقد يطلق عليه الجسم بالاعتبار الذى يكون به جنسًا، وإن لم يطلق عليه باعتبار كونه مادة، وقد أشرنا إليه قبل هذا، وتشخص المجموع من حيث هو المجموع، وكذا وحدته العددية محفوظة بتشخص النفس ووحدتها، وإذا صدق على المجموع الجسم بالذات صدق عليه أنه متكمم، وإذا كان محفوظ الوحدة الشخصية متزايد الكمية ومتناقصها فيصدق عليه أنه متحرك حركة كمية فى النمو والذبول لبقاء الموضوع وتوارد أفراد المقولة عليه، لا يقال: لو تحقق الحركة فى الكم يلزم تحقق مقدار غير قار بناء على ما هو الحق من اتصاف الموضوع بفرد زمانى تدريجى مما فيه الحركة فى زمان الحركة، فيلزم أن لا يكون الكم الغير القار منحصرًا فى الزمان مع أنه يظهر من كلامهم، لأنَّا نقول: مرادهم من الغير القار ما يكون غير مجتمع الأجزاء حدوثًا وبقاء معًا، لا بحسب الحدوث فقط، والكم الذى يتحرك فيه الجسم وإن كان تدريجى الحدوث لكنه ثابت البقاء، وكذا الزاوية الحادثة من مفارقة خط عن خط مع ثبات نقطة مشتركة بينهما، والسطح والجسم التعليمى الحادثان من قطع الجسم بشىء، وفيه نظر.

أما أولاً: فلأن معنى ازدياد الشىء فى الكم أو انتقاصه فيه ليس هو أن يكون هناك كمية واحدة بعينه، وقد انضمت عليها كمية أخرى أو انفصلت عنها، فإن

هذا ممتنع، كيف وقد علمت أن المتصل بالذات مما ينعدم بطريان الوصل والفصل عليه، والمعدوم لا يتصف بالزيادة ولا بالنقصان، بل معناه كون ذلك الشيء بحيث يتلبس فى كل آن فرض بفرد لا يكون هذا الفرد حاصلاً له فى آن آخر سابق عليه أو لاحق به، فإذن لا يمكن أن يكون فى الجسم كمية حادثة متدرجة باقية مجتمعة.

وأما ثانيًا: فلأنه لا يدفع النقض عن الخط الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوى فإنه تدريجى الحدوث والبقاء جميعًا، فالأولى أن يجاب بأن المراد من الغير القار ما يكون كذلك بالذات، بمعنى أن لا يتصور كونه دفعيًا أصلاً، وغير الحركة والزمان ليس من هذا القبيل إذ ما من شيء من تلك الأمور إلا ويوجد له فرد ثابت، فعدم القرار مما يعرض لها بتبعية الحركة.

واعلم أن العلامة الشيرازى جعل فى شرحه لكليات القانون السمن والهزال من أقسام الحركة الكمية إذ قال: وأما الحركة فى الكم فهى إما أن تكون إلى الازدياد أو إلى الانتقاص، والتى إلى الازدياد إما أن يكون لورود مادة أخرى، وهو النمو والسمن، أو لا يكون كذلك وهو التخلخل، والتى إلى الانتقاص إما أن يكون بإفناء شيء من المادة وهو الذبول والهزال أو لا يكون كذلك وهو التكاثف، وحركة فى الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية، ويسمى هذه الحركة استحالة.

ويجب أن يعلم أن تلك الحركة لا تقع فى جميع الكيفيات بل إنما تقع فيما يقبل الاشتداد والتضعف بمعنى أن محله يشتد فيه لا بمعنى أن نفسه يشتد، إذ قد علمت أن ذلك مما لا يتصور، وحركة فى الأين وهى انتقال الجسم من مكان إلى مكان، بل من أين إلى أين آخر على سبيل التدريج ويسمى ثقلة، وهو ظاهر، وحركة فى الوضع وهى أن تكون فى الجسم المتحرك حركة على سبيل الاستدارة، فإن أجزاءه تباين أجزاء مكانه أو ما فى حكم مكانه من نسبته إلى غيره من الأجسام، وقد يلازم كله فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه على سبيل التدريج، ولم يختلف نسبة مجموع الجسم إلى مجموع مكانه من حيث كونه تحركًا بهذه الحركة، فلا ينتقض عكسه بالكرة المدحرجة.

واعلم أن الجسم قد يكون متحركًا فى الوضع فقط كالكرة المتحركة على أحد أقطاره بشرط أنت لا تفارق مكانها، وكذا البيض إذا تحرك على قطره الأطول، والعدسى إذا تحرك على قطره الأقصر، وكذا الأسطوانة القائمة والمخروط القائم إذا تحركا على سهميهما، وقد يكون متحركًا فى الوضع والأين معًا، لكن إحداهما يكون بالذات والأخرى بالعرض كالكرة المدحرجة، والشخص القائم إذا صار قاعدًا فلا ينتقص طرده بالثانى، كما توهم، وليس قوله: وبلازم كله مكانه داخلاً فى التعريف كما زعمه صاحب «الحواشى» بل لتلخيص مادة المثال من غير هذه الحركة لئلا يقع الاشتباه بينها وبين غيرها.

واعلم أن الجوهر لا يقع فيه حركة وإلا لكان الانتقال فيه إما من شخص منه إلى شخص آخر، أو من نوع إلى نوع آخر، فإن كان الأول فما تغيرت الصورة الجوهرية فى ذاتها، بل إنما تغيرت فى عارض فيكون استحالة لا كونًا، وإن كان الثانى ففى كل أن يتحقق جوهر آخر لامتناع تحقق الاتصال الواحدانى بين أمور متخالفة المهية فيكون بين جوهر وجوهر أنواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال، وهذا بخلاف الكيف، فإنه مما يقبل الاشتداد والنقص فيمكن وجود كيفية واحدة مستمرة من مبدأ زمان الحركة إلى منتهاه لا يكون له جزء ولا حد إلا بمجرد الفرض.

وهذا لا يتصور إلا فى الحال بالنسبة إلى المحل الذى يتقوم بدونه، فلا يمكن للصورة بالقياس إلى المادة، فالكون والفساد لا يكونان بحركة والبواقى من مقولات العرض لا يقبل إلا بالعرض، أما الإضافة فإنها إن كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة فهى متحركة وإلا فلا، فإن الماء إذا تحرك فى السخونة فقد انتقل من الأشد إلى الأضعف أو بالعكس على التدريج بالتبعية، وكذا الانتقال من الأعلى إلى الأسفل تابع للانتقال من أين إلى أين، والانتقال من الأكبر إلى الأصغر تابع للانتقال الكمى، ومن الأشرف فى الوضع إلى الأخس فيه تابع للانتقال الوضعى، وأما الحدة فتبدل الحال فيها إنما هو أولاً فى الأين، فالحركة فيها بالعرض لا بالذات، فالحركة أولاً فى العمامة بحسب الأين ثم فى التعمم وفى السلاح ثم فى

التسلح، وأما متى فإن وجوده للجسم يتوسط الحركة، فإن كل حركة، كما سيأتى فى متى، فلو كان فيه حركة لكان لـــ «متى» متى آخر وهو محال.

وأما الفعل والانفعال فليس فيهما حركة، لأن الحركة خروج عن هيئة قارة إلى هيئة قارة، لأنه لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل إمعان فى تلك الهيئة، مثلاً إن كانت الحركة من التسخن إلى التبرد وكان الجسم فى حالة تسخين يتبرد فإنه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك فى مقولة أن ينفعل، فإن كان قد ترك التسخن فالحركة من غير مقولة أن ينفعل، هذا ما ذكره بهمنيار فى «التحصيل» فى نفى الحركة فى مقولة أن يفعل وأن ينفعل.

وأقول: توضيح ذلك: أن الحركة فى كل مقولة، كما مر، عبارة عن أن يكون للموضوع فى كل آن من آنات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة، وهذا لا يتصور فى غير القارة من تلك المقولات، كمقولة متى، وأن يفعل وأن ينفعل، وكذا الحال فى كل هيئة غير مستقرة من حيث أنها غير مستقرة كالحركة والزمان، إذ لو تحرك شيء فى مقولة متى مثلاً للزم أن يكون له فى كل آن يفرض من زمان حركته سنة أو شهر أو غير ذلك، فيكون انتقاله من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر دفعيًا وعلى هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين إذ يؤخذ فى مفهوميهما التدرج وعدم الاستقرار فإنهما التأثير والتأثر على نهج التجدد الاتصالى وحكم المسافة من حيث أنه مسافة كذلك، فلو تحرك جسم فى المسافة من تلك الحيثية يلزم أن يكون انتقاله من فرسخ إلى فرسخ أو من ميل إلى ميل دفعيًا بالبيان المذكور.

وبما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال فى «الشفاء»: يشبه أن يكون الانتقال فى مقولة متى دفعيًا لأن الانتقال من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر يكون دفعة، ونقول أيضًا: إن كل حركة باعتبار المحرك فهى إما ذاتية أو عرضية، لأن القوة المحركة إما أن تكون موجودة فى المتحرك من حيث أنه متحرك أو لا تكون موجودة فيه من تلك الحيثية.

فالحركة فى الأول ذاتية وفى الثانى عرضية، وكل حركة ذاتية فهى إما طبيعية أو قسرية أو إرادية لأن القوة المحركة الموجودة فى المتحرك بما هو متحرك إما أن تكون باعتبار كونها مستفادة من خارج، أى أمر مباين للمحرك فى الإشارة الحسية أو لا يكون، وإن لم يكن مستفادة من خارج فإما أن تكون لها شعور فهى الحركة الإرادية سواء كانت على نهج واحد كما فى الأفلاك، أو على نهج واحد كما فى الحيوانات، وإن لم يكن لها شعور فهى الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد كما فى العناصر، أو لا على نهج واحد كما فى النباتات، وإن كانت مستفادة من خارج فهى الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسرى إليها يكون القاسر علة معدة له، ولو كان القاسر فاعلاً للحركة القسرية أو للميل القسرى لانتفى كل منهما بانتفائه وليس كذلك، وما يناسب هذا المقام أن الحركة لما كانت أمرًا متجددًا لذات متدرج الحصول فلا بد أن لا يكون علتها أمرًا ثابتًا غير متغير أصلاً، وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة، وهو محال.

فالطبيعة مثلاً إذا كانت على صرافة ثباتها كان مقتضاها ثابتًا، فلم تكن مقتضية للحركة إذ هى متجددة شيئًا فشيئًا، والثابت من حيث أنه ثابت لا يكون علة للمتغير كما بينا فى اقتضائها للحركة يجب أن يلحقها ضرب من تبدل الأحوال، لا يقال للحركة حيثيان إحداهما حيثية ذاتها وهى توسط الجسم بين مبدأ المسافة ومنتهاها، وهى بهذا الاعتبار ثابتة باقية من أول زمان الحركة إلى آخره، والثانية حيثية النسب التى يلزمها، وهى بهذا الاعتبار متجددة مقتضية غير ثابتة، فالحركة من الحيثية الأولى مستندة إلى القوة المحركة دون الحيثية الأخرى، وهذه الحيثية مستندة إلى تلك الحيثية، لأنا نقول: الكلام فى استناد هذه إلى تلك عائد بعينه فالحركة الطبيعية يجب أن يكون لها علة متجددة هى مجموع أمرين: أحدهما ثابت وهى الطبيعة، وثانيهما متجدد وهى الوصولات إلى حدود مجددة مبتذلة تكون تلك الوصولات حالات غير ملائمة للطبيعة، وإلا لم تصر متروكة فتوجب الطبيعة بشرط وجود تلك الحالات العود إلى الحالة الطبيعية وعند حصولها تنقطع

الحركة لانتفاء أحد جزئى علتها وهى الحالات المتجددة وكما أن العلة ذات جهتين:

جهة ثبات وجهة تجدد كذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع الثابت للثابت والمقتضى للمقتضى.

ولقائل أن يقول: الكلام فى علة تجدد الحالات الغير الطبيعية كالكلام فى علة تجدد أجزاء الحركة، لكن يجاب بأن الطبيعة مع كل حال غير ملائمة علة لحركة، ومع كل حركة علة لحالة أخرى غير تلك الحالة، لئلا يلزم الدور، فلا يزال الحالات موجبة للحركات، والحركات معدة للحالات على الوجه المستمر الغير الدائر إلى أن يعود الطبيعة إلى الحالة الطبيعية، وكذا الكلام فى النفس بالنسبة إلى الحركة الإرادية وذلك لأن النفس فى ذاتها ثابت فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الإرادية مقتضى النفس، فلا بد حينئذ من انضمام أمر إليها، وذلك الأمر ليس هو التصور الكلى لأن نسبته إلى جميع الجزئيات على السوية بل التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الإرادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة، ويتجدد كل من الإرادة والحركة بتجدد الأخرى على وجه الاتصال، كما عرفت فى الحركة الطبيعية، ولا يخفى على المتفطن أنه كما لا يجوز أن يكون فاعل الحركة ثابتًا محضًا بلا تبدل حال بعد حال كذلك حكم القابل لها، فكل ما يقال فى تصحيح نسبة الحركة إلى الفاعل يجب أن يقال مثل ذلك فى تصحيح نسبتها إلى القابل.

فصل فى الزمان

مطالب هذا الفصل ثلاثة:

الأول: فى التثنية على آنية الزمان.

الثانى: فى تحقيق مهيته.

الثالث: فى بيان كونه غير مقطوع البداية والنهاية.

وقبل الخوض فى المطالب ينبغى أن يعلم أن الناس قد اختلفوا فى الزمان اختلافًا عظيمًا، فمنهم من أثبت له وجودًا عينيًا، ومنهم من نفى وجوده إلا بحسب الوهم، والمثبتون لوجوده، منهم من جعله جوهرًا، ومنهم من جعله عرضًا، والجاعلون له جوهرًا منهم من جعله جوهرًا قدسيًا غير جسمانى، وفرقة منهم زعمت أنه واجب الوجود لذاته تعالى، ومنهم من جعله جوهرًا جسمانيًا هو الفلك الأعلى، والجاعلون له عرضًا اتفقوا على أنه عرض غير قار، فهو إما نفس الحركة أو غيرها، فهذا تفصيل المذاهب.

وأما حجة كل فريق: فحجة المنكرين لوجوده أمور:

الحجة الأولى: أنه لو كان موجودًا لكان منقسمًا وإلا لزم ارتفاع التقدم والتأخر عن الموجودات وهو باطل بالبديهة، ولزم أن يكون وقت وجود الحادث ووقت عدمه واحدًا، فيلزم كونه موجودًا ومعلومًا معًا، وهو محال، وإذا كان منقسمًا كان بعضه متقضيًا وبعضه متجددًا إذ لو كان حاصلاً بجميع أجزائه لعاد المحال المذكور فيكون بعضه ماضيًا وبعضه مستقبلاً، وهما معدومان لا محالة، وأما الآن الغير المنقسم المحفوف فلم يكن له وجود، أما عندنا فلأنه طرف الزمان، والشىء إذا لم يكن موجودًا امتنع أن يكون طرفه موجودًا، وأما عند مثبتيه فلأن الطرف لا يوجد إلا إذا وقع قطع لذى الطرف والزمان عندهم غير مقطوع الجانبين.

والجواب: أن الوجود المطلق أعم من الوجود فى الآن أو فى الماضى أو فى المستقبل، ولا يلزم من رفع الأخص رفع الأعم، فكما أن المكان إذا كان موجودًا لا يلزم أن يكون موجودًا فى المكان أو فى طرف منه، كذلك الزمان إذا كان

موجودًا لا يلزم أن يكون موجودًا فى الماضى أو المستقبل أو فى الآن الذى هو طرفه.

الحجة الثانية: لو كان الزمان موجودًا لكان بعض أجزائه قبل البعض كما بيَّنا فتلك القبلية لا تكون بالذات.

أما أولاً فلأن العلة من حيث هى علة واجب الحصول مع المعلول، وهاهنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتأخر.

وأما ثانيًا فلأن الجزء المفروض علة إما أن يكون علة لمهية الجزء الآخر أو اللازم من لوازم مهيته أو لأمر عارض له، أو نقول هكذا: إما أن يكون علية الجزء المتقدم لمهيته أو للازم من لوازم مهيته أو لأمر عارض له، فعلى الأولين يلزم كونهما متخالفين بحسب المهية، وإلا لزم كون العلة علة لنفسها، وهو محال، فكل جزء يفرض فى الزمان يجب أن يكون مخالف المهية للجزء الآخر، لكن الأجزاء الممكنة الانفراض فى الزمان غير متناهية ولتخالفها بحسب المهية لا يتوقف امتياز بعضها عن بعض على الفرض، فما يمكن له من الأقسام الغير المتناهية يجب أن يكون حاصلة بالفعل متمايزة، فكل واحد من تلك الأجزاء غير قابلة للانقسام وإلا لكانت له أجزاء متمايزة حاصلة بالفعل، فلم يكن واحدًا وقد فرض كذلك، هذا خلف، فيلزم تركيب الزمان عن الآنات المستلزم لتركب الجسم من الأجزاء الغير المتجزئة وقد بين بطلانه.

وعلى الثالث: وهو كونه علة لأمر عارض لمهية الجزء المتأخر أو كون عليته لأمر عارض له يلزم جواز صيرورة الغد أمس والأمس غد، وذلك محال، وأيضًا إذا كان الجزء المتأخر مما يمكن أن يكون هو بعينه متقدمًا كان حصول القبلية له بسبب وقوعه فى الزمان المتقدم، وكذلك القول فى الجزء المتقدم، فيلزم أن يكون للزمان زمان هذا خلف، فثبت أن تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه، ولا بالمكان وهو ظاهر فهو إذن بالزمان لأن أصناف التقدم منحصر فى الخمسة باتفاق الفلاسفة، فيكون للزمان زمان، وتنقل الكلام إلى ذلك الزمان وهكذا إلى غير النهاية.

والجواب: أن المتقدم والمتأخر إذا لم يكونا جزئين من أجزاء الزمان يجب أن يكون اتصافهما بالتقدم والتأخر لأجل اقترانهما بجزئين يكون أحدهما قبل والآخر بعد، وأما إذا كانا جزئيتن من أجزاء الزمان فلا يلزم أن يكون كل منهما فى زمان آخر إذ التقدم والتأخر من العوارض التى تعرض لأجزاء الزمان لذواتها لا لملاحظة أمر آخر معًا، فما به التقدم والتأخر هو نفس أجزاء الزمان سواء كان المتقدم والمتأخر هى أو غيرها، فكل جزء من أجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين، كما أن ذات البارى هو نفس الموجود والموجود باعتبارين والجوهر الممتد فى ذاته نفس المتصل والاتصال باعتبارين وكذلك التأخر الزمانى والمعية الزمانية، فإن المعين إذا كانا جميعًا غير جزء من أجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما أمر ثالث هو جزء من الزمان، وأما إذا كان أحدهما جزء منه كان ذلك الجزء ما به المعية فيكون مع ومعيِّنة باعتبارين.

فإن قيل: فالزمان إذا كان لذاته متقدمًا ومتأخرًا، أو كل ما كان كذلك فهو من المضاف فالزمان مجرد إضافة.

فنقول: ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتأخر بل هو مقدار يقتضى التقدم والتأخر لذاته، فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضى أن يكون معروضًا لهذين الوصفين، لا أنه لا معنى له إلا التقدم والتأخر، كما أن الهيولى لذاتها جوهر لكنها تقتضى القوة والاستعداد للأشياء لا أنها محض الاستعداد حتى تكون من مقولة الإضافة، هذا ما ذكر فى هذا المقام، وظنى أنه يعود أشكال علية بعض تلك الأجزاء لبعض بعينه، فإن كون بعضها متقدمًا وبعضها متأخرًا مع تشابهها وتساويها فى الحقيقة النوعية لا بد له من أمر زايد على ذاتها يكون سببًا لامتياز بعض عن بعض، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح.

والجواب: بأن أجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية وهوياتها غير متعين، فإنه إن جاز هذا جاز أن يقال: فى كل شيئين من نوع واحد أنهما يمتازان بذواتهما من دون مميز، وأجزاء الزمان اشتركت فى المهية والمحل فلا بد من مميز، والحق فى الجواب أن الزمان متصل واحد فى الخارج ولا جزء له بالفعل ولا

بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة إلى مميز خارجى ليمتاز شىء منه من شىء، وأما بحسب التوهم والتصور فإنه يمتاز بعض أجزائه عن بعض بالتقدم والتأخر والمقرب مما يؤخذ فى الوهم مبدأ والبعد عنه ولا يبعد أن يمتاز أيضًا بنسب كوكبية فى الأجرام السماوية من مقابلاتها ومقارناتها وغيرها من الأوضاع التى تحدث فيما بينها.

الحجة الثالثة: أن المعقول من الزمان ما به يتقدم الأشياء بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض بالتقدم والتأخر اللذيْن يمتنع أن يوجد المتقدم والمتأخر بهما معًا، وهذا المعنى لو كان موجودًا لكان متعلقًا بالمادة الجسمانية والحركة والتغير، مع أن هذا المعنى يوجد فى غير الجسمانيات والمتغيرات، فإن البارى تعالى يصدق عليه أنه قبل كل حادث عند عدمه ومع كل حادث عند وجوده، فإذا قطعنا النظر عن سائر أقسام التقدم من العلية والشرف والطبع وجردنا النظر إلى ذاته تعالى كان موجودًا مع عدم الحوادث، وهو الآن موجود مع وجودها فكانت قبلية تارة ومعينة أخرى كقبلية سائر الأشياء ومعيتها، فإذا كانت هذا النحو من القبلية والمعية فيما يستحيل عليه الحركة والتغير فعلمنا أن حصول التقدم والتأخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة.

والجواب: أن نسبة البارى إلى جميع الموجودات نسبة واحدة هى المعية الغير الزمانية، ولا تجدد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة إلى البارى القيوم، فكأنها يوجد بالنسبة إليه تعالى مرة واحدة، أما مبدعاتها فلا فى زمان، وأما كائناتها فكلا فى زمانه فيعبر عن نسبته تعالى إلى المبدعات بالسرمد، وعن نسبته إلى الكائنات المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها إلى بعض بمتى.

وأما حجة من زعم أن الزمان واجب الوجود لذاته، فهو أن الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته أمر محال، وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته، أما الكبرى فضرورية وأما الصغرى فلأنا لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده، أو بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية زمانية، فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده فتجويز العدم على الزمان متناقض.

والجواب: أن استحاله نحو خاص من العدم لذاته لا يقتضى استحالة مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع أنحاء العدم لذاته والزمان لا يأبى لذاته أن لا يوجد أصلاً، وإن أبى لذاته أن يعدم بعد كونه موجودًا، وأما ظن من زعم كون الزمان جوهرًا قائمًا بنفسه مفارقًا عن المادة المنسوب إلى إفلاطون الإلهى وشيعته من الأقدمين فمبناه التحرز عن مضايق الشبه الواردة على مذهب المعلم الأول من كون الزمان مقدارًا للحركة، وقالوا: لا يقع فى بحث ذات الزمان تغير أصلاً ما لم يعتبر نسبته إلى المتغيرات، فما لم يقع فيه شىء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه إلا الدوام والاستمرار، وإن وقع فيها شىء منها حصلت لها قبليات وبعديات لها من جهة التغير فى ذات الزمان والمدة، بل إنما هى من قبل تلك المتغيرات، واستصوب ذلك الرأى الإمام حيث قال فى «شرح عيون الحكمة»: إن الناصرين لمذهب أرسطاطاليس فى أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل فى شىء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب الإمام إفلاطون، والأقرب عندى فى الزمان وفى المدة هو مذهب إفلاطون، وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته، فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المنـــزهة عن التغير سمى بالسرمد من هذا الاعتبار، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات مقارنة معه فذلك هو الزمان.

وقال أيضًا: وأما مذهب إفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقة أقرب وعن ظلمات الشبهات أبعد، ومع ذلك فالعلم التام ليس إلا عند الله تعالى.

والجواب: إن هذا الظن ينفسخ مما سيأتى عن تحقيق مهية الزمان وأنها مقدار لما هو ذو تقدم وتأخر فى ذاته، لا يوجد المتقدم منه مع المتأخر بحسب الذات ومهيته يتعلق بأمر متغير لذاته بعضه فائت وبعضه لاحق ومثل هذا الأمر الذى وجوده على سبيل حدوث أمر فأمر لا يكون إلا ماديًا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقًا، كيف ولو لم يكن الزمان متقضيًا سيالاً فى ذاته

لكان الشيء الذى حدث الآن فهو قد حدث فى زمن الطوفان، وحينئذ لا يكون بين الأشياء تقدم وتأخر، وهو مما يدفعه الحس.

وبالجملة لو لم يكن فى الموجودات شيء يكون متقدمًا ومتأخرًا بالذات لا يوجد التقدم والتأخر فى شيء من الأشياء بالعرض وذلك الشيء هو المسمى بالزمان، وإذا كان الزمان مقتضيًا متجددًا لذاته استحال أن يتعلق وجوده بالمفارقات عن المادة إذ لا تجدد ولا سنوح فى عالم القدس فضلاً عن أن يكون هو بنفسه جوهرًا قائمًا بذاته مفارقًا عن المادة، ووهم من جعل الزمان جسمًا هو الفلك الأعظم لزعمه أن كل شيء فى الزمان وكل شيء فى الفلك، والمقدمتان على تقدير حقيتهما لا ينتجان إلا أن بعض ما يوجد فى الزمان يوجد فى الفلك وأما من جعل الزمان نفس الحركة فاستدل عليه بأمرين: الأول: أن الزمان متقض متجدد والحركة أيضًا كذلك.

والجواب: أما أولاً: فبأن الموجبتين فى الشكل الثانى لا ينتجان، **وأما ثانيًا**: فبأن الأوسط غير متكرر، إذ التقضى والتجدد فى الزمان بالذات وفى الحركة بالعرض كما هو رأى الجمهور أو بالعكس كما هو رأى بعض.

الثانى: أن من لا يحس بحركة لا يحس بزمان.

والجواب: أن هذا لا يوجب الاتحاد فإن ههنا وجوهًا من المغايرة والفرق بينهما يدفع كونهما واحدًا، منها: أن الزمان يؤخذ فى حد الحركة السريعة دون العكس.

ومنها: أن حركة تكون اسرع من حركة ولا يكون زمان أسرع من زمان.

ومنها: أنه قد يكون حركتان معًا، ولا يكون زمانان معًا.

ومنها: أن أجزاء الزمان زمان وأجزاء الدورة ليس بدورة.

ومنها: أن الحركتين قد يتحدان فى الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد.

ومنها: أن السريع هو الذى يقطع المسافة فى زمان أقصر لا فى حركة أقصر وكذلك حكم الحركة الأولى الفلكية، فهذه حجج أصحاب هذه المذاهب الفاسدة فى الزمان وأجوبتها.

وأما تحقيق ما ذهب إليه أهل الحق فيه، ففيه برهانان:

أما الأول: وهو المناسب لمسلك الإلهيين، ولهذا ذكره الشيخ الرئيس فى النمط الخامس من الإشارات، **فتقريره**: أن الشيء إذا كان عدمه مع وجود شيء آخر فإذا صار موجودًا كان ذلك الشيء متقدمًا عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث ومعه باعتبار أقرانه مع وجوده، فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لأن ذاته قد توجد مع ذات المتأخر بخلاف قبليته كالأب بالقياس إلى الابن فإن جوهر الأب قد يوجد مقارنًا لجوهر الابن، وأما قبليته للابن فلا يوجد مع جوهر الابن، فإذن قبليته زايدة على ذاته، ولا باعتبار وصف لازم لذاته فإنه أيضًا باطل، يظهر بطلانه مما ذكرنا من أن ذات المتقدم يوجد مع زوال وصف التقدم، وذلك عند كونه مقارنًا لوجود ما تقدم عليه ولا نفس عدم المتأخر إذ قد يكون بعد وجوده أيضًا، ولا باعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتأخر، إذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد كما إذا فرضنا وجود الأب مع العدم الحاصل لابنه بعد الوجود مع أنه ليس بهذا الاعتبار متقدمًا على ابنه بل متأخرًا عنه، ولا ذات الفاعل فإنه قد يكون قبل ومع وبعد.

وبالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية من أمر يكون عروضهما له لذاته إذ كل صفة يتصف بها شيء أو أشياء لا بالذات، فلا بد لهما أن ينتهى إلى ما يتصف بها بالذات لاستحالة الجسم[1]، ولا يجوز أن يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية أمور متفاصلة غير منقسمة يقتضى كل منها لذاته سبقًا على لاحقه ولحوقًا بسابقه إذ لو فرضنا متحركًا يقطع بحركة مسافة يكون بين ابتدار حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة على سبيل الاتصال والانطباق لإجراء المسافة فيجب أن يكون ما هو المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات أمرًا لا يزال يتصرم ويتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التصرم والتجدد

---

(١) كذا فى المخطوط.

عنه، ويكون جزء منه لذاته قبل وجزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعدًا والبعد منه قبلاً، وهذا هو المعنى بالزمان.

وأما البرهان الثانى المناسب لمسلك الطبيعتين: فهو أحد مقاصد هذا الفصل الذى أشار إليه المصنف بقوله: إذا فرضنا حركة واقعة فى مسافة على مقدار أى مرتبة من السرعة وابتدأت معها حركة أخرى أبطأ منها فاتفقتا فى الأخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة لمسافة أقل من مسافة السريعة، والسريعة قاطعة لمسافة أكثر، وربما اتفقتا فى أحدهما فقط فيتفق مقطوعاهما من المسافة، وإذا فرضنا معها أخرى على مرتبتها من السرعة واتفقتا فى الأخذ والترك وجدتهما قاطعة لمقدار واحد من المسافة، وإن ابتدأت إحداهما و لم تبتدئ الأخرى ولكن تركتا معًا أو يكونان على عكس ذلك وجدت إحداهما تقطع مسافة أقل مما تقطع الأخرى، وإذا كان كذلك كان بين أخذ السريعة وتركها إمكان أى أمر محدود تسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين وليس هذا نفس شىء من المسافة أو الحركة أو السرعة والبطء، فإن كل واحدة منها تختلف مع الاتفاق فيه ويتفق مع الاختلاف فيه.

واعترض الإمام الرازى فى «المباحث المشرقية» على هذا البرهان بأنه قد أخذ فيه السرعة والبطء المأخوذ فى مفهوميهما الزمان، وكون الحركتين معًا فى الأخذ أو الترك وليست هذه المعية إلا المعية الزمانية التى لا يمكن إثباتها إلا بالزمان، فقد اشتمل البيان على الدور.

وأجاب عنه بأن المطلوب بهذا البيان إثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية للحركة، فإن العلم بوجوده من الأوليات، ولهذا قيل: الزمان ظاهر إلاّ نيَّة خفى المهية والعلم بوجوده كاف فى القطع بتحقق هذه الأمور، والمناسب هاهنا أن يقال: أن العرض ههنا إثبات الزمان على وجه يترتب عليه إثبات كونه مقدارًا للحركة وربما يجاب بمنع توقف العلم بتحقق هذه الأمور على العلم بوجود الزمان فى الخارج، فإن المنكرين لوجوده فى الخارج يعترفون بكون الشىء مع الشىء ويكون حركة أسرع من حركة، وإنما يتوقف ذلك على

ملاحظة الزمان فى الجملة سواء كان موجودًا خارجيًا أو وهميًا فيمكن أن يجعل ذلك ذريعة إلى إثبات وجوده فى الخارج، والحق أن المتوقف على ملاحظة الزمان إنما هو تصور حقايقها لا العلم بوجودها، وذلك من البديهيات الغير المحوجة[1] إلى ملاحظة الزمان عينًا أو ذهنًا والمأخوذ فى البرهان إنما هو هذا لا ذاك.

وهذا الإمكان قابل للزيادة والنقصان، فإنه إذا نصفت المسافة بعينها أو كل من السرعة والبطء بعينه حصل إمكانان متساويان كل واحد منهما نصف الإمكان المفروض أولاً، البطء وأيضًا فإن فى الوجود حركات كثيرة مختلفة فى الأخذ أو الترك أو فيهما جميعًا، والإمكانات الواقعة بين أخذ تلك الحركات وتركها متخالفة بالزيادة والنقصان، وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار إذا كان متصلاً واحدًا وذلك الإمكان كذلك فيكون مقدارًا، أما أن قبوله للزيادة والنقصان بالذات فلأن العقل إذا نظر إليه وجده قابلاً لهما مع قطع النظر عن الحركات والمسافات وغيرها من الأشياء، وهذا يدل على أن قبوله لهما إنما هو بالذات، وأما أنه متصل واحد فلأنه لو كان منقسمًا إلى أمور غير منقسمة لأدى ذلك إلى تركب المسافة من الأجزاء التى لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة، وإذا ثبت أنه مقدار فنقول: كل مقدار إما ثابت أى قار الذات مجتمع الأجزاء فى الوجود معًا أو غير ثابت، وذلك الإمكان مقدار غير ثابت إذ لا يوجد أجزاؤه معًا، لأنه لو كان مقدارًا ثابتًا لكان إما مقدارًا للمسافة أو لمادة المتحرك وكل منهما باطل، إذ على الأول يلزم كون جميع الحركات الواقعة فى مسافة واحدة أو مسافات متساوية متساوية فى ذلك الإمكان وليس كذلك، وعلى الثانى يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه، ويلزم كون الأصغر جسمًا أسرع حركة والأكبر أبطأ، وفى النجاة بعكس ما ذكرناه، لأنه قال: هذا المقدار لو كان مقدارًا للمادة لكان بزيادته زيادة المادة، ولو كان كذلك لكان كل ما هو أسرع أكبر وأعظم.

---

(١) غير المحوجة.

واعترض عليه صاحب «المباحث المشرقية» بأن هذا المقدار فى الأسرع ليس أعظم مما فى الأبطأ حتى يلزم أن يكون الأسرع أعظم، بل هو فى الأسرع أقل مما فى الأبطأ لأن الأسرع هو الذى يقطع المسافة فى زمان أقل، فإذًا الصحيح أن يقال: لو كان هذا المقدار للمادة لوجب أن تزداد المادة بزيادته، فيلزم أن يكون الأبطأ أعظم لأن هذا المقدار فى الأبطأ أعظم، ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شىء بأن يقال: معناه: لو كان هذا الإمكان مقدارًا للمادة يلزم أن يكون ما هو الأسرع ليس أعظم مما فى الأبطأ حتى يلزم أن يكون الأسرع أعظم، بل هو فى الأسرع أقل مما فى الأبطأ، لأن الأسرع هو الذى يقطع المسافة فى زمان أقل، فإذًا الصحيح أن يقال: لو كان هذا المقدار للمادة لوجب أن تزداد المادة بزيادته، فيلزم أن يكون الأبطأ أعظم لأن هذا المقدار فى الأبطأ أعظم.

ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شىء بأن يقال: معناه: لو كان هذا الإمكان مقدارًا للمادة يلزم أن يكون ما هو الأسرع فى الحركات الطبيعية وهو الذى يكون مقدار جسميته أكبر لشدة الميل الطبيعى فيه، كما سنبين فى موضعه، يكون أزيد فى هذا المقدار وليس كذلك، بل الأمر بالعكس، فإن ما هو الأبطأ فيها وهو الذى جسميته أصغر وميله أضعف يكون أزيد فى هذا المقدار، فههنا إمكان مقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان فثبتت أنيته.

وأما المطلب الثانى: الذى هو تحقيق مهية الزمان ما أشار إليه بقوله: وهو مقدار الحركة لأنه ثبت أنه كمية متصلة وكل كمية متصلة فهو لا يخلو إما أن يكون مقدارًا لجسم أو لهيئة قارة من هيئات الجسم أو يكون مقدارًا لهيئة غير قارة منها لا سبيل إلى الأول، أى كونه مقدارًا لجسم أو لهيئة قارة لأن الزمان غير قار وما لا يكون قارًا لا يكون مقدارًا لجسم أو لهيئة قارة، قيل: لأنه يلزم حينئذ أن يوجد الشىء بدون مقداره اللازم له، إذ مطلق المقدار لازم للشىء ذى المقدار كما يحكم به الفطرة.

واعترض عليه العلامة القوشجى فى حواشيه على بعض شروح هذا المختصر بأن الجسم إذا تحرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير القار مقدارًا للجسم القار

ولا يبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره، ورد عليه كما هو منقول فى «الحواشى الفخرية» بأن الكم الذى يتحرك فيه الجسم ليس غير قار لاجتماع أجزائه، نعم أفراد كمية هذا الجسم غير مجتمعة، وهذا لا يقتضى غير قارية، فرد من أفراد الكم فى تلك الصورة.

أقول: الأولى فى الجواب أن يقال: إن الكم الذى يتحرك فيه الجسم له فرد واحد زمانى تدريجى لا يخلو المتحرك عنه فى زمان حركته وأفراد أنيته يتلبس المتحرك فى كل آن بواحد منها فلا يلزم حينئذ خلو الجسم عن مقداره لا فى الزمان ولا فى الآن بخلاف ما إذا كان الزمان مقدارًا قار فإنه لا محالة يلزم خلو ذلك الأمر عن مقداره فى كل آن فرض، إذ لا يكون للزمان فرد آنى أصلاً فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهى الحركة، هذا موافق لما ذهب إليه شيخ الإشراق من أن الغير القار بالذات منحصر فى الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة فعلى التقدير المذكور لا يلزم كون الزمان حركة وكونه مقدار النفسية، وأما إيراد النقض على كلامه بسائر الأمور التى قد يحصل على سبيل التدريج كالمقولات التى تقع فيها الحركة وكحدوث السطح الغير القار والجسم التعليمى الغير القار فيما إذا قطع الجسم بشىء وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوى على ما ذكره فى «الحواشى الفخرية» فمبنى على عدم التفرقة بين الاتصاف بالشىء والاتصاف به بالعرض.

وأما ما أجاب به صاحب «الحواشى» عن بعض هذه النقوض بقوله: لما كانت الحركة تدريجية لا آنية لا يحصل السطح الغير القار إذا قطع الجسم بشىء إذ القطع تدريجى، والحاصل فى كل آن من زمان القطع أمر منقسم لاستحالة الجزء، فالحاصل فى كل آن مجتمع الأجزاء لا غير قار وحصول الخط من حركة الكرة على السطح ممنوع لما عرفت من أن زوالها عن موضوع الملاقاة لا يكون فى آن بل لا يحصل إلا بالحركة، وهى فى زمان الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ فى «الشفاء».

فأقول: فيه وجوه من الخلل غير خفية على من استحضر الأصول التى قد ذكرناها سابقًا، وما ذكره الشيخ فى «الشفاء» ليس إلا نفى الملاقاة الآنية عن الكرة للسطح فى زمان حركتها عليه، لا نفى الملاقاة الزمانية بينهما عنها، فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل عن الحركات غفل عن الزمان كما وقع لأصحاب الكهف ولقوم من المتألهين على ما حكى المعلم الأول.

وأما المطلب الثالث: الذى هو كون الزمان غيره مقطوع البداية والنهاية فهو قوله: ونقول أيضًا: إن الزمان لا بداية له ولا نهاية، لأنه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية، وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهى زمانية ومعروضها بالذات نفس أجزاء الزمان لما ذكرنا من أن معروض هذا النحو من القبلية ليس نفس العدم الذى وصف بالقبلية لزوال هذه الصفة منه إذا تحقق بعد البعد ولا نفس شيء فرض سابقًا غير أجزاء الزمان كالفاعل وغيره إذ قد توجد مع البعد وبعده أيضًا ولا نفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار أمر آخر، إذ قد يتحقق أيضًا بعد البعد فثبت أنه إذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبليته لا يجامع مع البعدية يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجوده، فيكون قبل زمان زمان وهذا خلف، وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان، وهذا خلف.

ولما ثبت أن الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول فى الجسم والحركة كالقول فى الزمان، وهذه إحدى الشبهات للقائلين بقدم العالم ويمكن دفعها لا بما تشبث به طائفة من المتكلمين من أن تقدم عدم الزمان على وجوده لا يجب أن يكون زمانيًا كما أن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض آخر منها لا يكون زمانيًا وإلا لزم أن يكون للزمان زمان، بل هو نوع آخر غير ما بالزمان والشرف والرتبة والعلية والطبع، وكما عقل نوع آخر من التقدم فى الزمان بحيث لا يستدعى زمانًا فليعقل مثل ذلك فى تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم أن يكون ذلك التقدم زمانيًا، لأنك قد علمت أن تقدم أجزاء الزمان

بعضها على بعض زمانى، كيف وقد ذكرنا أن مصداق الجمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم والتأخر نفس أجزاء الزمان بلا ملاحظة أمر آخر غيرها، ولا بأن الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية، فللحوادث الماضية بداية لأن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب أن يكون موجودًا ومجموع الحوادث من حيث أنه هو فى مجموع مما لا وجود له فى الخارج فلا يحكم عليه حكمًا ثبوتيًا خارجيًا بل بأن يقال:

أما أولاً: فهو أنّا لا نسلم أن الزمان لو كان له بداية يجب أن يكون له عدم قبل وجوده، إذ التناهى فى المقدار سواء كان قارًا أو غير قار لا يستدعى المسبوقية بالعدم فكما أن تناهى البعد المكانى فى مقداره لا يستدعى كونه مسبوقًا بعدم فكذلك حكم تناهى الزمان فإن مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه وكما أن تناهى الفلك الذى هو محدد جهات الأمكنة لا يستلزم تأخره عن أمر مقدر موجود أو معدوم، هو خلاء أو ملاء تأخرًا إمكانيًا فكذلك تناهى الزمان الذى هو محدد جهات الأزمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تأخره عن امتداد زمانى موهوم أو موجود مقارن لشيء أو غير مقارن تأخرًا زمانيًا وإن كان الوهم يعجز عن إدراك تناهيه كما يعجز عن إدراك أنه ليس وراء الفلك الأعلى شيء لا خلاء ولا ملاء.

وأما ثانيًا: فهو أن الزمان لما كان الكميات أمرًا متصلاً موجودًا فى الخارج كما بينا فيجرى فيه أكثر البراهين المذكورة فى تناهى الكميات من التطبيق والتضايف والوسط والطرف والحيثيات والاعتذار بعدم وجود أجزائه مجتمعة غير مجد فى نفى جريان تلك البراهين، لأنه وإن لم يجتمع أجزائه فى حد واحد ولم يحضر بعضها عند بعض فى مدارك المحبوسين فى مطمورة الزمان المسجونين عن سجن المكان لكنها فى الواقع موجودة بوجود واحد شخصى وبالنظر إلى المبادئ العالية على الزمان والمكان وما هو أعلى منها مجتمعة التحقق متوافقة الحضور إذ لا فقد ولا غيبة هناك إلا للأمور المستحيلة بل كل ما يكون وجوده تدريجيًا بالقياس إلى زمانى فهو دفعى بالقياس إلى المراتب الرفيعة، وكذلك كل ما هو غائب عن

مكانى فهو حاضر عندهم، فالتجدد والتصرم والحضور والغيبة إنما يتحقق فى الزمانى والمكانى بالنسبة إلى زمانى آخر ومكانى آخر، وأما بالنسبة إلى القدوس الحق وضرب من ملائكته فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه، فإذا كان الزمان فى الواقع وبالقياس إلى المفارقات والحق الأول وجودًا متصلاً قارًا فلا مجال لمنع جريان تلك البراهين.

ولقائل أن يقول: لما كان المتناهى والنهاية من باب المضاف والمتضايفان متى كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وإن كان بالقوة كان بالقوة، **فنقول**: إن كان للزمان نهاية فى الوجود كان نهايته لا محالة فلا يخلو إما أن يكون وجودًا لأن مع الزمان مقارًا له فيكون للزمان معية ومقارنة فى الوجود مع الآن، وهو باطل لأن الزمان منقسم والآن غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة، وأما أن يكون وجوده مقدمًا على وجود الزمان فيكون الآن بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة مع أنهما متضايفان والمتضايفان لا يكون أحدهما بالفعل والآخر بالقوة وهذه الشبهة قد سنحت لى فى سالف أيام التحصيل وقد عرضتها على أستاذى أدام الله علوه وجده، فأفاد: أن الزمان على تقدير التناهى لا يلزم أن يكون له طرف بالفعل فإن التناهى قد يطلق بمعنى قطع الامتداد فى جهة تماديه وقد يطلق على تناهى العدد العارض للمقدار بسبب تجزيته بأجزاء متساوية وقد يفارق المعنى الثانى المعنى الأول كما فى محيط الدائرة فليكن الزمان أيضًا من هذا القبيل.

هذا وأقول: فيمكن الجواب عنها بوجوه أخر:

الأول: أنها منقوضة بالحركة الحادثة، فإن بدايتها إن كانت موجودة فلا يخلو إما أن تكون التى هى بدايتها موجودة معها، وهو محال لامتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها، وإن لم يكن موجودة كان أحد المضافين بالفعل، والآخر بالقوة فيلزم أن لا يكون شيء من الحركات متناهيًا وهذا خلف.

الثانى: أن المضاف قد يكون بسيطًا حقيقيًا لا يكون له معنى غير نفس الإضافة وقد يكون ذاته من مقولة أخرى قد يعرضها الإضافة وهو المضاف المشهور، **فنقول**: لكل من الزمان المتناهى والآن الذى هو طرفه حقيقة سوى

كونه مضافًا وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب أن يكونا معًا فى الوجود، والإضافة إنما تعرض لهما فى العقل ولا استحالة فى وجودهما دفعة فى العقل.

الثالث: أنّا لا نسلم أن الآن له مفهوم محصل بل لا معنى له إلا قطع الزمان وهو أمر سلبى، فعلى تقدير تناهى الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى يجامع وجوده مع عدم الزمان، والإضافة إنما يعرض له باعتبار تحققه فى التعقل، وقد قلنا: إنه لا محذور فى اجتماعه مع الزمان دفعة فى العقل، وأما ما تمسك به رئيس الفلاسفة فى كتبه كـــ «الشفاء» و «النجاة» و «التعليقات» و «المبتدأ والمعاد» من أنه لو كان الزمان حادثًا لكان فرض حركتين متفاوتتين تنتهيان مع بداية الزمان، أما أن يكون ممتنعًا أو ممكنًا، فإن امتنع فذلك الامتناع إن كان عائدًا إلى ذات المقدور لزم انتقال شىء من الامتناع إلى الإمكان الذاتى، وإن كان عائدًا إلى قدرة الله تعالى لزم انتقاله من العجز إلى القدرة، وكلاهما محال.

فإذن هذا الفرض ممكن، فلا يخلو إما أن يمكن أن يبتدئ الحركتان العظمى والصغرى معًا وتنتهيا معًا ولا يمكن، ومحال أن تبتدءا معًا وتنتهيا معًا، فلا بد من أن تخلف الصغرى عن الكبرى بشىء مما تخلفت به عنها هو مقدار ذو تقدم وتأخر، وهو الزمان، فيكون قبل الزمان زمان وهكذا إلى غير النهاية، فبإمكان وجود الحركات المختلفة يستدل على وجود المدة ثم بعد ذلك يستدل بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس مسلكًا برهانيًا بل مبناه على قانون الجدل.

وإنما يصح المخاطبة به مع بعض المتكلمين من المعتزلة حيث يضعون امتدادًا ثابتًا بين الأول تعالى وبين خلق العالم وسموه: اللا وجود، كما يضعون فوق محدد الجهات خلاء غير متناه، فإن للمبرهن أن يقول على تقدير تناهى الامتداد الزمانى يكون فرض وجود الحركة فى اللأزمان كفرض وجود الممتنعات بالذات فإن الانطباق على الزمان مأخوذ فى المفهوم من طبيعة الحركة، والممتنع بالذات لا يكون مما يتعلق به القدرة.

إذ المصحح للمقدوريى هو الإمكان وليس قبل الزمان كمية موجودة أو موهومة حتى يتمكن العقل من فرض وجود حركة أو حركات فيها بل هذا

وأمثاله من مخترعات الوهم وجزافاته كما أن لموهم أن يتصور كرتين محيطتين بالعالم يماس السطح الباطن من كل منهما السطح الأعلى من العالم بحيث يكون ما بين سطحى أحديهما ذراعًا وما بين سطحى الأخرى ذراعين، وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد خلاء أو ملاء فوق المحدد، فكذلك حكم فرض الحركتين المختلفتين قبل وجود الزمان لا يقتضى مدة ثابتة أو عدمًا مستمرًا، فكما أن فرض الكرتين على الوجه المذكور محال فكذلك فرض الحركتين محال.

والشيخ أيضًا لم يستعمل هذه الحجة على أنه نظر حكى بل على أنه مسلك جدلى مسكت للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال فى «إلهيات النجاة»: إن المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتًا قبل وقت بلا نهاية وزمانًا ممتدًا فى الماضى بلا نهاية، وهو بيان جدلى إذا استقصى قاد إلى البرهان.

خاتمة الطبع لذى المقال وأعذب البيان من الزلال حمد مختار الفعل ذى الجلال المتقدس عن شوائب الانفعال وأبهى درر تنظم فى سلك الأسفار وأزهر زهر تنثر فى أردان صحف الكبار، الصلاة والسلام على لامع الأبرار شرح مطالع الأنوار وعلى آله وأصحابه المقتبسين بقبساته الأبرار.

ثم تم الفن الأول لذى الكتاب لمعلم حكماء اليونان
صدر الدين محمد الشيرازى تغمده الله بالغفران
بيد أقل خلق الله ميرزا عبد الكريم الشيرازى
فى اليوم التاسع من صفر سنة ١٣١٢

قد تم الفن الأول من هذا الكتاب وجمع حواشيه وتصحيحه ومقابلته فى كمال السعى والدقة أحقر الطلاب الحاج الشيخ أحمد الشيرازى بعون الله وحسن توفيقه فى شهر شوال ١٣١٢

بسم الله خير الأسماء

الفن الثانى فى الفلكيات

وفيه ثمانية فصول:

الفصل الأول
فى إثبات كون الفلك مستديرًا

اعلم: أن الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع فى مأخذ الإشارة والإشارة فى الحقيقة تخييل الامتداد لا نفسه لأنه فعل المشير لكنه يطلق على سبيل المسامحة أو بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذى أخذ من المشير إلى المشار إليه والجهات المعتبرة ست لأن الأبعاد التى تعتبر فى الأجسام وهى المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلاثة ولكل منها طرفان فأطرافها الستة هى الجهات الست التى تقع إليها الإشارة.

وهى قد تكون موجودة متمايزة بالفعل كالمكعب.

وقد تكون بالقوة والفرض كالكرة، اثنتان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميها الإنسان باعتبار البعد الواصل بين رأسه وقدميه حين هو قائم وهو طول قامته بالفوق والتحت، الفوق منهما ما يلى رأسه بالطبع، والتحت ما يلى قدميه بالطبع، واثنتان طرفا الامتداد العرضى ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال، اليمين ما يلى أقوى جانبيه غالبًا والشمال ما يقابله، واثنتان طرفا الامتداد الباقى ويسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف، القدام ما يلى وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها فى سائر الحيوانات بل فى الأجسام.

وإن لم يتمايز أطرافها كالفلك فإنه قد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بإنسان يكون أحد قطبيه علوه والقطب الآخر سفله وجهة الشرق التى منها يظهر تلك الحركة يمينه تشبيهًا بجانب من الإنسان يظهر منه قوة حركته وجهة الغرب شماله ووسط السماء قدامه وما يقابله خلفه.

إذا علمت هذا فنقول: اثنتان من هذه الجهات الست وهما الفوق والتحت حقيقيتان لأن الفوقية والتحتية ثابتتان بالطبع يتوجه بعض الأجسام فى حركته الطبيعية إلى أحديهما والبعض الآخر منها المباين له بالمهية إلى الأخرى، ولهذا لا

تتبدل إحداهما بالأخرى إذ ليس ثبوتهما باعتبار إضافتهما إلى شيء خارج عنهما فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي رأس الإنسان ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه، بل الوضع الطبيعي للإنسان هو أن يكون كذلك فإذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الإنسان على الوضع الطبيعي لا أن ينقلب الفوق تحتًا وبالعكس بخلاف الأربع الباقية فإنها ليست بحقيقية فإن كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقية، بل باعتبار إضافتها إلى ما هو خارج عنها، بل كل منها عند التحقيق جهة فوق أو تحت اعتبرت معها إضافة إلى شيء تارة فصارت بها جهة، وإلى مقابل ذلك الشيء أخرى فصارت بها جهة أخرى مقابل للجهة الأولى.

ولهذا يتبدل تلك الإضافات، فإن اليمين مثلاً بالحقيقة جهة فوق أو تحت اعتبر كونها واقعًا فيما يلي أقوى جانبي الإنسان وكذا اليسار إنما هي أحديهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي أضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين يسارًا وبالعكس بانقلاب الإضافتين، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: وبيانه ــ أي بيان كون الفلك مستديرًا ــ أن هاهنا جهتين متقابلتين لا تتبدلان إحداهما فوق والأخرى تحت.

فإن قلت: لما كانت جهتا الفوق والتحت على ما قررتم ما يلي رأس الإنسان وقدمه بالطبع فالتبدل يجرى فيهما كما يجرى فى الجهات الأربع الباقية وذلك لأن الشخصين القائمين على طرفى قطر من الأرض رأس كل منهما وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذى يلى رأس كل منهما يلى قدم الآخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتًا بالقياس إلى الآخر وكذلك العكس، فكيف قلتم إنهما لا يتبدلان؟.

قلنا: ليس ما يلى رأس كل منهما بالطبع هو ما يلى قدم الآخر بالطبع، فإن النسبة التى لرأس كل من الشخصين مع الجهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست هى كنسبة قدم الشخص الآخر معها وإلا لكانت نسبة قدم الشخص الآخر لو فرضناها موضع رأس الشخص الأول نسبة طبيعية وليست كذلك فلا يكون نسبة رأس شخص إلى ما يحاذى رأسه من السماء كنسبة قدم الشخص الآخر إليه،

وكل واحد منهما من الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم فى امتداد مأخذ الحركة أى الامتداد الذى يأخذ ويقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما كذلك أى موجودًا ذا وضع غير منقسم فى ذلك الامتداد كان الفلك جسمًا مستديرًا.

وإنما قلنا إن الجهة موجودة ذات وضع لأنها لو لم تكن كذلك أى لو لم تكن ذات وضع لما أمكنت الإشارة إليها لامتناع الإشارة إلى الأمور المجردة عن الوضع ولو لم تكن موجودة لما أمكنت اتجاه المتحرك إليها، ففى كلامه لف ونشر غير مرتب فاندفع ما أورده الشارح الميبدى من أنهم جوزوا الإشارة إلى النقطة المتوهمة فى وسط الخط وإلى الخط المتوهم فى وسط السطح وإلى السطح المتوهم فى وسط الجسم مع عدم وجودها لعدم تركيب المقادير من الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار إليه فيه موجودًا فى الخارج بل يلزم واحد الأمرين أما وجوده فيه أو وجود المحل الذى يتوهم المشار إليه.

ولا يخفى عليك أن كون الغاية فى الحركة الأينية آنيًا لا ينافى توجه المتحرك إلى الجهة، فعلى هذا لا يرد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية فى الكلام، أعنى قولنا: لكن اتجاه المتحرك إلى الجهة ممكن بل واقع فإن الإجسام العنصرية يتحرك بعضها إلى جهة الفوق وبعضها إلى جهة التحت وإن لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركتها بل الوصول إليها أو القرب منها.

واعلم أيضًا أن توجه المتحرك إما أن يكون إلى موجود بالفعل أو إلى أمر سيوجد بالحركة وظاهر أن الجهة لا يتحصل نفسها بالحركة فيجب أن يكون موجودًا بالفعل إما قبل الحركة أو معها، وإنما قلنا: إنها غير منقسمة فى امتداد مأخذ الحركة لأنها لو انقسمت فلا أقل من أن يكون له جزءان وإذا صارت المسافة مقطوعة ووصل المتحرك إلى أقرب الجزئين من الجهة فإما أن يسكن أو يستمر على حركته، فإن سكن لزم أن يكون المقصد هو الجزء الأقرب.

ولا يكون الأبعد دخل أصلاً إذ لا يراد بالمقصد لا ما ينتهى إليه الحركة بوصول المتحرك إليه وإن لم يسكن بل يتحرك فإما أن يتحرك عن المقصد أو إلى

المقصد، فإن تحرك عن المقصد لم يكن مبدء الجزئين من الجهة، وإن تحرك إلى المقصد لم يكن أقرب الجزئين من الجهة، فثبت أن الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة فى مأخذ الحركة وإذا ثبت هذا وتم حقية المقدم فنقول فى بيان الملازمة: إن كل واحدة منهما إما جسم أو جسمانى لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام فى امتداد مأخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلاً للانقسام فى ساير الامتدادات فهى إذن موجودة جسمانية غير جوهرية لإبطال ما سوى الجسم من ذوات الأوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل لأمر آخر يحددها ويعين وضعها، فنقول: تحدد الجهات ليس فى خلاء لامتناع تحققه ولا فى داخل ثخن ملأ متشابه أى جسم متشابه من حيث أنه متشابه سواء لم يوجد فيه اختلاف أصلاً كالجسم الذى لا يكون متناهيًا أو وجد فيه اختلاف فلكن لا يكون تحديد الجهتين من حيثية اختلافه، والاحتمال الأول وإن كان محالاً فى نفسه لكن إثبات محدث الجهات لا يتوقف على استحالته.

وإلا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة تشابه الحدود المفروضة فى الملأ المتشابه وعدم تحقق الأمور المتخالفة بالذات فيه، فلا تكون إحدهما مطلوبة لبعض الأجسام كالنار والهواء بالطبع، والأخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة لبعض آخر كالأرض والماء، بالطبع، لا يقال عدم اختلافهما إنما يلزم أن لو كان فى ملاء واحد متشابه فلم لا يجوز أن يكون تحددهما بثخن ملائين متخالفين.

لأنا نقول: هذا أيضًا يستلزم عدم تخالف الجهتين لأن كل واحدة منهما على هذا التقدير يجب أن يتعين فى ملاء واحد لكن الحدود فى الملاء الواحد فرضيته صرفة وتعين بعضها لأن يكون جهة منهما دون غيرها مع تشابههما فى كونها فرضية بترجيح بلا مرجح، فيبقى الجهتان غير متعينتين لكنهما متعينتان حيثيتان هذا خلف، وكذا الحال فيما إذا فرض تحددهما بثخن ملاء واحد غير متشابه كما يظهر بالتأمل.

فإذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقته جسمانية غير متعينة فى خلاء ولا فى ملاء متشابه، إنما يكون فى أطراف ونهايات خارجة عن الملأ المتشابه سواء كانت

أطرافًا ونهايات له أو لغيره كجهة التحت فإنها يتحدد بمركز الفلك وهو نهاية للخط المار من المحيط إلى المركز وخارجة عن الملاء المتشابه الذى هو الفلك، والتعدد المستفاد من لفظ الجمع يحمل على التسامح وتقييد الملاء بالمتشابه بمجرد ما هو الواقع بلا توقف بيان المطلوب على ذكره هاهنا ومتى كان كذلك ـــ أى يكون الجهات متحددة ومتعينة بأطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه ـــ كان محددها بجسم كروى لأن تحددها إما أن يكون بجسم واحد أو بأجسام متعددة.

فإن كان بجسم واحد وجب أن يكون كرويًا لأن الجسم الذى ليس بكروى لا يتحدد به جهة السفل لأن غاية البعد عن جهة الفوق لأنهما متقابلتان بالطبع، فإن الأجسام الطالبة لأحدهما بالطبع هاربة عن الأخرى بالطبع، وأيضًا أحدهما ما يلى رأس الإنسان بالطبع والآخر ما يلى قدمه بالطبع فهما طرفان متقابلان لامتداد واحد، ويلزم من ذلك أن أحدهما إذا كان فى غاية القرب من جسم يكون الآخر فى غاية البعد عنه بالضرورة وإلا لتبدلت جهة السفل بالنسبة إلى ما هو أبعد منه عن كونهما سفلاً وصارت فوقًا بالنسبة إليه ولا يتحدد به ـــ أى بالجسم الغير الكروى ـــ غاية البعد.

أما إذا كان البعد خارجًا فظاهر أنه لا يتحدد بالكروى ولا بغير الكروى إذ كل بعد يفرض أنه أبعد الأبعاد من جسم يمكن فرض بعد أبعد منه وليس مرتبة من مراتب البعد أرجح بأن يكون ذلك الجسم محددًا له دون غيرها.

وأما إذا كان البعد داخلاً فلأن فلى غير الكرة لا يوجد حد يكون غاية البعد الداخلى عن محيطه فإن كل نقطة تفرض فى المضلعات إذا كانت له غاية البعد عن حد يكون له غاية القريب من حد آخر، فإن الحدود فى الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل.

فكل نقطة تفرض فيه مايلة من النقطة الوسطية إلى واحد من السطوح تكون أبعد من الوسطية بالنسبة إلى السطح المقابل له فالنقطة الوسطية لا تكون غاية البعد بالنسبة إلى سطح ما فلا توجد فى المضلع نقطة هى غاية البعد فعلى هذا لا

يرد ما قيل إنه إن أريد بغاية البعد الداخلى غاية البعد عن مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع، فلا، نسلم أنه لا يتحقق فى غير الكرة لجواز أن تفرض فى المكعب نقطة يكون غاية البعد من مجموع نهاياته من حيث المجموع وإن لم يكن غاية عن كل واحدة منها وإن أريد غاية البعد عن كل واحد من نهاياته فهذا المعنى كما لا يوجد فى غير الكرة لا يوجد فى الكرة أيضًا إذ المركز ليس غاية البعد عن كل قطعة. من محيط الكرة، لأنا نقول: محيط الكرة سطح واحد والنقط الغير المركزية كلها أقرب إليه من المركز واختلاف تلك النقط قربًا وبعدًا بحسب الأجزاء المفروضة فى المحيط غير معتبر لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم، والأمور الغير المحققة غير معتبرة فيكون المركز غاية البعد فيه.

فإن كان المحدد جسمًا كرويًا فيتحدد بمحيطه جهة القرب عنه وهى الفوق وبمركزه جهة البعد عنه وهو التحت، وإن لم يكن كرويًا لا يتحدد به إلا إحدى الجهتين وهى الفوق دون الجهة الأخرى، فلا يتحدد به جهة السفل، فما فرضناه محدد الجهتين لا يكون محددًا لهما، هذا خلف وإن كان تحدد الجهات بأجسام متعددة وجب أن يحيط بعضها ببعض وإلا ـــ أى وإن لم يكن بعضها محيطًا ببعض ـــ لم يتعين بهما غاية البعد لأن ما هو أبعد عن بعضها فهو أقرب من الأخرى فى بعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل يكون غاية القرب من البعض الآخر فى الامتداد الواصل بينهما.

والأولى أن يقال: أن لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددًا فإنما تتحدد به جهة القرب، وأما جهة البعد فلا يتعين بشىء منهما أصلاً لأن البعد عنهما إما فى الداخل أو فى الخارج وغاية البعد الخارج عن الجسم غير متحدد به كما علمت، وغاية البعد الداخلى عن أحدهما إنما يتحقق إذا كان كرويًا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه فهى لا تكون غاية البعد عن الآخر لأن البعد الداخل فى أحدهما خارج عن الآخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به.

وأيضًا يلزم على تقدير تحدد إحدى الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين أن لا يكون تلك الجهة واحدة معينة بل يكون جهة الفوق مثلاً

جهتين مختلفتين يستلزم القرب من أحديهما البعد عن الأخرى لأن قرب كل جسم يستلزم البعد عن الجسم المباين له لكن الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الأجسام بالحركة المستقيمة ويتركها البعض الآخر، فلا يكون متحددًا بقرب جسمين متباينين.

لا يقال: لنا أن نكتفى فى تحديد الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج إلى اعتبار البعد بأن يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع، ويتحدد بقرب كل منهما واحدة من الجهتين اللتين وهما الفوق والتحت، لأنا نقول: لما كانت تانك الجهتان متقابلتين حتى أن أى بعد فرض من إحديهما كالفوق مثلاً فى كل جانب يمتد إلى الجهة الأخرى التى يقابلها وهى السفلى وبالعكس.

فعلى التقدير المذكور لا يلزم أن يكون البعد عن أحد الجسمين قربًا من الآخر لاحتمال وقوعه فى سمت غير الامتداد الواصل بينهما، فالبعد عن أحدهما الذى ليس قربًا من الآخر تكون جهة حقيقية مغايرة لكل من جهتى القرب منهما إذ كل جهة راجعة إلى الجهة الحقيقية ــ كما مر ذكره ــ لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس إلا الفوق والتحت.

فقد علم أن المحدد لو كان أجسامًا فيجب أن يكون بعضها محيطًا بالآخر وبه يحصل المطلوب لأن المحيط من تلك الأجسام إما أن يكون كرويًا أو لا، فإن لم يكن كرويًا لا يتحدد به إلا جهة القرب منه، وأما جهة البعد عنه فلا يتحدد أصلاً سواء كان المحاط به كرويًا أو غير كروى، لأن مركز المحاط وإن كان غاية البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكروى وإن كان المحيط كرويًا فهو كاف فى تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على ما مر بيانه.

ويقع المحاط حشوًا لا دخل له أصلاً فى تحديد الجهة من حيث هى جهة وإن كان وجوده ضروريًا لتعيين نقطة المركز وقيامها به لا من حيث إنها نهاية جهة السفل، وبين الاعتبارين فوق ما وإن خفى على بعض فحدد الجهات يجب أن يكون جسمًا واحدًا كرويًا ولزم مما ذكرنا كونه محيطًا بالأجسام المستقيمة الحركة

فيكون المحدد للجهات فلكًا إذ لا نعني بالفلك إلا جسمًا كرويًا محيطًا بالأجسام العنصرية المستقيمة الحركة.

فثبت أن الجهة الحقيقية إذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة فى امتداد مأخذ الحركة كان الفلك كرويًا فحصل المطلوب وهو استدارة الفلك المحدد من الأفلاك وبيان استدارتها، فيحتاج إلى نظر آخر طبيعى أو هندسى.

وللحكماء على كروية الأفلاك براهين منها طبيعية ومنها تعاليمية يؤدى ذكرها إلى التطويل، وأما ما نقل عن المعلم الأول وتمسك به صاحب المباحث على كروية المحدد بأنه لو كان مضلعًا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن أحيازها وكذا لو كان بيضيًا أو عدسيًا تحتاج إلى فراغ وموضع خال، وأن الكرة لا تحتاج إلى ذلك فهو من الإقناعيات وليس ببرهان، فإن البيضى لما كان متولدًا من دوران القطع النافذ على قطره الأطول والعدسى متولدًا من دورانه على قطره الأقصر فإذا لم تكن الحركة إلا على القطر المتولد ذلك الشكل من الإدارة عليه لم يلزم إلا ما لزم من حركة الكرة من عدم الاحتياج إلى فراغ ومكان.

ونقل الشيخ الرئيس اعتذار كل من مفسرى كلام ذلك الفيلسوف منها ما قال ثامسطيوس فى تفسيره لكتاب «السماء والعالم» أنه ينبغى أن يحمل كلامه على أحسن الوجوه من أن الحركة الدورية فى الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك فى الشكل البيضى إذا تحرك على قطره الأقصر والعدسى إذا تحرك على قطره الأطول.

وأنت تعلم أن كلامه بهذا الاعتذار لا يخرج عن الشين إذ يجوز أن يكون حركة الفلك إذا كان بيضيًا على غير قطره الأطول ممتنعًا وكذا إذا كان عدسيًا على غير قطره الأقصر فلا يلزم الخلاء إلا على فرض أمر مستحيل فلا محذور فيه.

ومن الإقناعيات أيضًا قول الفلاسفة: إن الشكل الكروى أفضل الأشكال فهو أليق بالجرم السماوى، أما إن شكل الكرة أفضل الأشكال، فلأنه أقدمها بالطبع وأتمها بالذات وأحوطها لما يحويه وأحكمها فى القوام وأصونها عن الآفات.

أما الأول: فلأن المتشكل به إنما يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل بسائر الأشكال إنما يتصف بكثرة عارضية غير طبيعية أعنى الأضلاع والزوايا ولا شك أن الوحدة فى كل شىء قبل الكثرة وإن ما بالطبع أقدم مما بالقسر وأيضًا إثبات جميع الأشكال المضلعة يتوقف على إثبات الشكل الكروى وإثباته لا يتوقف على إثبات شىء كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة فيكون أقدمها بحسب الوجود العينى والعلمى جميعًا.

وأما الثانى: فلأنه ذو مبدأ محدود وهو المركز وذو غاية محدودة وهى المحيط وذو واسطة محدودة وهى البعد بينهما ومتى زيد أو نقص منه لم يكن كرويًا وليست الحال فى الأشكال الأخر هكذا.

وأما الثالث: فلأنه يشتمل على شكل يكون قطره مساويًا لقطره ولن يشتمل عليه شىء مما هو مساو له فى المقدار، ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[1].

وأما الرابع: فلأن القانون الهندسية دال على أن الأشكال التى هى ذوات الأضلاع الكثيرة تنحل إلى ما هى أبسط منها على المثلثات، ثم المثلثات قد تنحل بحسب تجزيتها إلى مثلثات أخرى وليس هذا الصنع متأت فى الشكل الكروى.

وأما الخامس: فلأن الجسم ذا الزاوية معرض للآفات بسبب عروضها للزاوية لخلو أطرافها عما يقويها على مقاومة المصادم بخلاف الكرة لتساوى جوانبها وعدم رجحان بعضها على بعض فى عروض الآفة، ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى: ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾[2].

وأما أن أفضل الأشكال أليق بالجرم الفلكى فلأن الجرم الفلكى هو أكمل الأجسام فيجب أن يكون مختصًا بهذا الشكل الذى هو أشرف الأشكال، فهذه حجة إقناعية على كروية الفلك ذكرها الشيخ الحكيم أبو الحسن العامرى فى كتاب «الأبحاث عن الأحداث» والإمام الرازى فى «المباحث المشرقية».

---

(١) سورة الذاريات آية ٤٧.

(٢) سورة الملك آية ٣.

الفصل الثانى فى أن الفلك بسيط

أى: لم يتركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة، أى بحيث يكون لبعض منها طبيعة ولبعض آخر طبيعة أخرى، فإن بعضها من الأفلاك وإن اتصلت بجزء منه صورة كوكبية أو تدويرية أو خارجية لكن ليس للباقى صورة مخالفة لتلك الصورة كما فى المركبات العنصرية وقد يطلق البساطة فى الأجسام على معنيين آخرين:

أحدهما: أن لا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيشتمل الأفلاك والعناصر والأخلاط الأربعة والأعضاء البسيطة الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات.

والآخر: أن يكون كل جزء مقدارى منه مساويًا له فى الاسم والحد فيخرج منه الأفلاك وبعض من الأعضاء البسيطة فإن الاسم قد يكون موضوعًا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة لا توجد فى الجزء وحدث باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلاً فإنه لما اشترط التجويف وطولانية الشكل والحركة والسكون فى وضع ذلك الاسم وكذا فى حده لم يصدق على جزئه لأن جزأه غير مشارك له فى تلك الصفة، وإن شاركه فى أصل طبيعته فقط وفى اسم وضع لها وكذا الفلك فإن اسمه موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لانتفاء هذا الشرط عنه، هكذا قيل.

وأقول: لو كان اسم الفلك موضوعًا لطبيعته مع قطع النظر عن الشرط المذكور لما صدق أيضًا على جزئه لأن جزء الفلك ليس فلكًا بحسب الحقيقة كما مر منا بيانه فى مبحث الشكل، وقد حلل بعضهم المعنى الأخير إلى معنيين بتقسيم الجزء إلى ما هو بحسب الحقيقة وإلى ما هو بحسب الحس، فقال: فيندرج الأفلاك والأعضاء البسيطة فى المعنى الثانى دون الأول إذ فيها أجزاء مقدارية هى العناصر ولا تشاركها فى أسمائها وحدودها.

أقول: التحقيق أن الجزء المقدارى مطلقًا ما يكون مساويًا لكل فى الاسم والحد كما صرحوا به ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقدارى على ما حققنا بل

لجسميته كسائر الأجسام فلا يكون الفلك مندرجًا فى شيء من هذين المعنيين المنحل إليهما المعنى الأخير والأجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات العنصرية كالياقوت والأعضاء البسيطة ليست هى العناصر بل العناصر أجزاء لجسمية تلك المركبات من حيث إنها جسمية، وأما أجزاؤها من حيث إنها نوع مخصوص فلا تكون إلا ما تؤخذ معها الصورة النوعية التركيبية فتندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين إلا ما يكون الاسم والحد للطبيعة مأخوذة مع صفة لا توجد فى الجزء كالشريان كما مر فلا فائدة فى تحليل المعنى الأخير إلى المعنيين لأنه لا يقبل الحركة المستقيمة أى الأينية، ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطًا، أما بيان أنه لا يقبل الحركة المستقيمة فلأن كل ما يقبل الحركة المستقيمة إذا فرض فيه هذه الحركة فإنه متحيز إلى جهة وتارك لأخرى وكل ما هذا شأنه أى التوجه إلى جهة والترك عن أخرى على سبيل الإمكان وإن لم يتحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله لا به من حيث هو كذلك لأن إمكان طلب الجهة وتركها إنما يكون بعد تحددها، وكل ما يتحدد به الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة لأن محددها قبلها، فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما يحدد الجهات فهو لا يقبل الحركة المستقيمة، ينتج أن الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة، وإلى هذا أشار بقوله: والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلاً للحركة المستقيمة واعترض عليه بأن تحدد الجهات قبل الأجسام التى هى ذوات الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم مقدمًا عليها لأن محدد الجهة لما كان سببًا لها يكون متقدمًا عليها وهى لا يتصور أن يوجد متأخرة عن تلك الأجسام فهى إما أن تكون متقدمة عليها أو حاصلة معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المحدد على تلك الأجسام لأن المتقدم على المتقدم والمتقدم على المعلول متقدم كما مر فى بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم إما بالعلية وإما بالطبع وكلاهما محالان.

أما الأول: فلاستحالة كون الجسم علة فاعلية كما بين فى موضعه.

وأما الثانى: فلأن المحدد كما سبق محيط بسائر الأجسام وتقدم المحيط على المحاط يوجب إمكان الخلاء كما سيجيء فى إثبات تكثر العقول وهو ممتنع، وجوابه أن تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث إنها أجسام بل من حيث إنها ذوات جهات فيجوز أن يكون بالعلية بأن يكون علة لها من حيث اتصافها بهذه الصفة اللازمة لها، ويجوز أن يكون بالطبع فإن رفع المحدد من حيث إنه محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث إنها ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث إنه محدد.

ولا نعنى بالتقدم الطبيعى إلا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك وجب أن يكون بسيطًا إذ لو كان مركبًا فإما أن يكون كل واحد من أجزائه البسيطة على شكل طبيعى أو قسرى أو البعض على شكل طبيعى والبعض الآخر على شكل قسرى، لا سبيل إلى الأول وإلا لكان كل واحد منها كرويًا لأن الشكل الطبيعى للبسيط هو شكل الكرة لأن الفاعل الواحد الذى هو الطبيعة فى القابل الواحد الذى هو الجسم لا يفعل إلا فعلاً واحدًا متشابهًا، وكل شكل غير الكرة وإن كان مما لا زاوية له كالأشكال المفرطحة والحلق ففيه اختلاف أبعاد عن المركز واختلاف امتداد فى الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل من نوع واحد إلا فعلاً واحدًا لكن استشكل الأمر فى الكرة المجوفة الصادرة عن الطبايع البسيطة الفلكية أو العنصرية إذ لا يوجد فيها اختلاف سطحين.

أقول: يمكن دفعه بأن حقيقة كل من كليات الأفلاك والعناصر تقتضى لذاتها أن يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولى كل منها أيضًا لا تقبل إلا مقدارًا معينًا، فالطبيعة اقتضت أولاً فى مادة كل منها مقدارًا معينًا فى موضع معين فاقتضت بعد ذلك شكلاً يكون ذلك الشكل أبسط الأشكال المتصورة فى حق ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض.

ثم إن بعض أعاظم الفضلاء قد أراد التقصى عن حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة فأفاد قاعدة يتصور بها إفراز كرات العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم حصول الكرة مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة.

وقال: إن العالم الجسمانى كان أولاً كرة مصمتة متشابهة فحصل فى شطر منه وهو من أقصى الثامن إلى المركز هيئة مفصلة بها انفصلت وأفرزت كرة مصمتة متشابهة وبقيت فوقها كرة مجوفة هى الفلك التاسع ثم عرضت من أقصى السابع إلى المركز بهيئة أخرى مفصلة فانفصلت وأفرزت كرة أخرى مصمتة أيضًا فبقيت كرة مجوفة هى الثامن وهكذا حصلت هيئة فى كل باقى إلى أن ينتهى إلى كرة الأرض.

وليس شيء من هذه الهيئات المفصلة المتضاعفة الواردة بعضها على بعض بصورة منوعة وتتعلق بكل باق من الإفراز والتفصيل نفس مجردة أو صورة منوعة ولما كان بين تلك الهيئات وتعليقات النفوس والصور بالبواقى معينة ذاتية لم يلزم خلو جسم فى مرتبة عن نفس أو صورة يكون مبدأ ميل وضعى مستدير أو أينى مستقيم، وبهذه الصورة يتصور إفراز الكواكب والتداوير والخوارج ليبقى كرات غير مصمتة أو غير متشابة، انتهت ألفاظه.

أقول: والعجيب ممن ارتاضت نفسه بالرياضات الفلسفية وأفنى عمره فى تحقيق المعارف الحكمية ثم أتى بما لا يمكن تصحيحه بالكلام القياسى ولا هو بسديد فى نفسه بوجوه من الخطأ والخلل.

الأول: أنه يلزم على تصويره كون الوجود أولاً متعلقًا بجسم واحد ليس له فى نفسه إحدى النفوس والصور الطبيعية غير الصور الامتدادية وإنما اكتسب سائر النفوس والصور بعد الإفراز بواسطة تلك الهيئات المفصلة، وقد علمت بطلان هذا القول بما سبق فى مباحث التلازم بين المادة والصورة من أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الامتدادية ما لم تقترن به صورة أخرى طبيعية، ولا المادة تتقوم بمجرد الأبعاد بل الأبعاد تابعة فى وجودها بوجود صورة أخرى تسبق

الأبعاد الهيولوية كما يظهر بتأمل حال التحلحل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الأبعاد وبقاء الصورة النوعية.

الثاني: أن تعلق كل هيئة مفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المخلوق أولاً دون بعض آخر منه مع كونه واحدًا متصلاً غير متمايز الأجزاء بلا مرجح.

الثالث: أن يلزم أن يكون لجميع العالم الجسماني هيولى واحدة وهو خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من أن هيولى كل فلك مخالفة لهيولى فلك آخر ولهيولى العناصر.

الرابع: أنه يلزم أن يكون نفس كل كرة عالية أدون وأخس من نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات الكمالية الفائضة على السافلة أكثر مما على العالية وظاهر أن الجرم الأكمل يفيض عليه النفس الأشرف على قاعدته جرم الأرض يلزم أن يكون أكمل من جرم الفلك الأقصى فيلزم أن يكون لها نفس، ونفسها أشرف من نفس الفلك الأقصى، وأن تكون الأرض دائمة الحركة الوضعية عشقًا وشوقًا إلى المبدأ الواهب وهو مستبعد جدًّا.

الخامس: أنه مما تقرر وتبرهن عليه فى الفلسفة أن لكل كرة من الكرات الفلكية عقلاً مفارقًا تتشبه به نفس تلك الكرة فى تحريكاتها، وتتشوق إليه، وأن تلك العقول مبادئ فاعلية لذواتها، فعين تلك الأفلاك ومفيض أجرامها إنما تكون تلك العقول الفعالة المتقدمة عليها لا الهيئات الطارئة عليها العارضة لها المتأخرة عنها.

السادس: أنه على ما صوره يلزم أن لا يكون شيء من الأجرام التى هى فوق الأرض كرة مستقلة، بل يكون حالها كحال المتممات الفكلية لكن لا يبالى هذا التحرير بالتصريح به كما فعله.

السابع: أن ما ذكره ينافى قولهم: كل جسم فله شكل طبيعي أى صادر عن طبيعته لأن ما سوى الأرض والكواكب من الأجرام الفلكية والعنصرية يلزم أن لا يكون لها عنده على ما صوَّره شكل طبيعى صادر عن طبائعها.

الثامن: أن قوله: ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقى من المفروزات معية ذاتية لم يلزم خلو جسم فى مرتبة عن نفس أو صورة مشتمل على تناقص لأنه لو لم يكن تعلق تلك النفوس أو الصور بالبواقى متوقفا على الفصل والإفراز يلزم صدور الكرة المصمتة عن كل منها على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة فينهدم بناء ما هو بصدده من البيان إلى غير ذلك مما يخالف أقوال الحكماء وينافى ما هو الحق فى الواقع، ولو كان كل واحدة منها كرة للزم تحقق الخلاء فى فرج تلك الأجزاء ولاستحال أن يحصل من مجموعها سطح واحد كروى متصل الأجزاء إذ يلزم حينئذ أن يكون الفلك مجموع كرات متلاقية، بينها فرج مضلعة على حسب تلاقى تلك الكرات فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد كروى متصل الأجزاء لكن وجود مثل هذا السطح ضرورى ليتحدد به جهة الفوق هذا خلف.

ولا سبيل إلى الثانى والثالث لأنه لو لم يكن كل واحد منها كرة بل يكون جميعها أو بعضًا منها غير كرة يكون طالبًا للشكل الطبيعى عند زوال القاسر، فإن القاسر لا يكون دائميًا كما بيّن فى مظانه فيكون قابلاً للحركة المستقيمة فإن تبدل الأشكال لا يتأتى إلا بالحركة الأينية ومنع ذلك لجواز كونه دفعيًا مكابرة، هذا خلف، لأنها متقدمة على المحدد تقدم الجزء على الكل فلها مدخلية فى تحديد الجهات، فلو كانت قابلة للحركة الأينية وإن كانت تلك الحركة على دائرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة متحددة لا بها هذا محال، بيانه أن الفلك لو كان مركبًا من أجزاء موجودة متفارزة بعضها عن بعض لكان سطحه أيضًا منقسمًا فى الخارج إلى سطوح فيكون جهة الفوق متعددة بكون كل واحدة منها قائمة ومتحددة بجزء واحد من الفلك، فإذا تحرك ذلك الجزء حركة الأينية على أى نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض.

واعلم أن إمكان الحركة الأينية فى جسم يتوقف على وجود الجهة وتحددها بجسم آخر إذ على تقدير عدم الجهة وعدم تحددها لكانت الحركة الأينية ممتنعة، فاندفع ما فى شرح القاضى من كون اللازم هو تقدم الجهات على حركتها لا

عليها، وكذا ما فى «الحواشى الفخرية» عليه من أن اللازم على هذا الفرض إمكان الحركة المستقيمة لا القبول المقارن للفعلية والمستحيل هو فعلية الحركة المستقيمة لا إمكانها مطلقًا.

وقد علم مما ذكرناه سابقًا من أن مذهبهم أن القاسر لا يكون دائميًا فساد ما فيها أيضًا من أن اللازم حينئذ أن يكون ما على الشكل القسرى طالبًا للطبيعى لو خلّى وطبعه، ويجوز أن تكون التخلية مستحيلة فى نفس الأمر وإن كانت ممكنة بالذات.

واعلم أن للفلاسفة فى إثبات كروية الفلك طريقين:

الأول: من جهة كونه محددًا للجهات، وقد مر بيانه.

والثانى: من جهة كونه حافظًا للزمان وبيانه أن حركته لما كانت دائمة فلو كان مركبًا من أجسام متخالفة الطبائع لكانت أجزاؤه متداعية بطبائعها إلى الانفكاك والميل إلى أحيازها الطبيعية، وطبيعة المركب وإن قسرت الأجزاء على الاجتماع لكن لا يزال بتغير قوة طبيعة الكل ويضعف بسبب قوى طبائع الأجزاء بالتدريج إلى أن يزول بالكلية فيغلب عليها قوة طبائع الأجزاء ويتحلل فتنقطع الحركة بزوال سببها وهذا الحكم وأمثاله المذكورة فى الفصول الآتية من أحكام محدد المكان والزمان لكنهم يعممونها فى سائر الأفلاك بنوع من الحدس.

الفصل الثالث فى أن الفلك قابل للحركة المستديرة

هذا الفصل مشتمل على إثبات أمور ثلاثة:

أحدها: أن الفلك قابل للحركة المستديرة.

وثانيها: أنه ذو مبدأ ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة.

وثالثها: أنه ليس فى طبعه ميل مستقيم.

أما الأول: فالبرهان عليه قوله: لأن كل جزء من أجزائه المفروضة فله وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس إلى ما فى جوفه وحصول هذا الوضع له ليس من مقتضى طبيعته إذ لا يختص بما ـــ أى بطبيعة تقتضى حصول وضع معين ومحاذاة معينة ـــ لذلك الجزء بالقياس إلى غيره لتساوى جميع الأجزاء المفروضة الفلكية فى الطبيعة إذ لو لم يشترك الأجزاء فى الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة تقتضى وضعًا معينًا ومحاذاة معية لزم أن يكون الفلك ذا أجزاء مختلفة الطبائع فلا يكون بسيطًا، وقد ثبت كونه بسيطًا، هذا خلف.

وأما اشتمال بعض الأفلاك على الكواكب والتداوير والخوارج فلا يوجب نقضًا لما علمت أنها أمور حاصلة من الفواعل لا لأجل تفاوت فى أجزاء القوابل وقد علمت أيضًا أن مقتضياتها ليست مخالفة لمقتضيات بواقى الأجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لأجل ذلك بالمحدد وعدم جريانه فى غيره من الثمانية كما فى «الحواشى الفخرية».

وإذ قد ثبت أن الأوضاع الحاصلة لأجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل جزء يمكن نظرًا إلى طبيعته أن يزول عن وضعه ويصل إلى وضع جزء آخر ولا يمكن ذلك إلا بالحركة على وجه لم يخرج الأجزاء عن كونها متصلاً واحدًا لئلا يلزم الخرق على الفلك ولعدم جواز المستقيمة عليه كما فى العناصر تعينت المستديرة فثبت كون الفلك قابلاً للحركة المستديرة وأورد عليه بأن الفلك لو كان قابلاً للحركة المستديرة لكانت حركته إلى جانب معين لامتناع الحركة إلى جميع الجوانب وحركة الفلك إلى جانب معين مع تساوى نسبته إلى سائر الجوانب لبساطته يوجب ترجيحًا من غير مرجح وهذا محال، وأجيب عنه بأن

التخصيص المذكور إما لأن مادة كل فلك من تلك الأفلاك لا تقبل إلا الحركة المخصوصة إلى الجهة المعينة أو لأن العناية بالسافلات لا يحصل إلا بهذا النحو من الحركة أو لأن تشبه كل فلك بمبدئه المفارق الذى هو معشوقه لا يحصل إلا بتلك الحركة.

وفى «الحواشى الفخرية» لنا أن نورد مثل هذا المنع فى أصل الدليل بأن نقول: يجوز أن يكون حصول وضع معين للأجزاء لازمًا لا لنفس الطبيعة بل لأمر آخر وإن لم نعلمه بخصوصه، أقول: هذا المنع لا يقدح فى صحة الدليل بل يقرره لأن حصول الوضع المعين إذا لم يكن لنفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة إلى سائر الأجزاء نسبة واحدة، فكان الفلك فى ذاته قابلاً لسائر الأوضاع ونحن لا ندعى ههنا غير هذا.

وفى «شرح القاضى» قد انضم إلى الإيراد المذكور إيراد آخر وهو قوله وأيضًا إذا تحركت البسيط على الاستدارة فلا بد هنا من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدًّا فى الصغر والكبر يرسمها النقطة المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافًا عظيمًا بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقطة المفروضة فى تلك البسيطة وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة للحركة البطيئة والسريعة وأنه ترجيح بلا مرجح.

أقول: تعيين هذه الأمور من توابع تعيين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله بصدد توضيح الإيراد المذكور أولاً لا بصدد ذكر إيراد آخر على الدليل وإن كان الظاهر من كلامه هو الأخير.

ولقائل أن يقول: إن الحالة التى تقتضى كون جزء من الفلك قريبًا من محدبه وجزء آخر منه قريبًا من مقعره بحيث يمتنع تبدل أحدهما بالآخر مع تشابه الجميع فى الطبيعة فلتكن مقتضية لكون كل من الأجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها متحدة الحقيقة لكن يجاب بأن الفلك لما كان متصلاً واحدًا وكانت أجزاؤه فرضية فلو تبدل الجزء الفوقانى إلى الجزء التحتانى يلزم الخرق والحركة المستقيمة وهو محال بخلاف تبدل الأوضاع للأجزاء المفروضة بالنسبة إلى

ما فى جوفها فإنه لا يوجب الحركة المستقيمة بل يتبادى ذلك بالحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك.

أقول: وهذا الجواب ليس بشىء لأن جواز الحركة المستديرة على الفلك بمعنى إمكانها فى الواقع هو أول البحث والتجويز العقلى الذى مرجعه مجرد الاحتمال العقلى لعدم قيام البرهان عنده على امتناعه لا يوجب تساوى الطرفين فى الواقع ولا ينافى تعين أحدهما فيه، إذ الأول أعم من الثانى والعام لا يوجب الخاص ولا ينافى نقيضه.

والأولى أن يقال: كون بعض أجزاء الفلك فوق وبعضها تحت أمر تقتضيه جسمية الفلك لذاتها بخلاف أوضاعها المعينة بالقياس إلى ما عداهما مما فى جوفها، فإن الجسم لا يتصور فى شىء إلا بأن يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة خاصة بها يتحقق اختلاف تلك الأجزاء بالفوقية والتحتية واليمنة واليسرة فهى من ضروريات هوية الجسم ووجوده.

وأما نسبتها إلى الأمور الخارجية فهى ليست من الضروريات التى لا يوجد الجسم بدونها، فالأولى ليست معللة بشىء بخلاف الثانية فإنها تحتاج فى ثبوتها إلى علة فعلتها فى الفلك إن كانت الطبيعة الفلكية أو أمرًا لازمًا لها يلزم المحذور والمذكور وإن كانت أمرًا مفارقًا لها يلزم إمكان التبدل والمستلزم لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة الأينية.

وأما الثانى: فأشار إليه بقوله: ونقول أيضًا: يجب أن يكون فيه مبدء ميل مستدير يتحرك به، والميل حالة فى الجسم مغايرة للحركة تقتضى الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق عائق ويعلم مغايرته لها لوجوده بدونها فى الحجر المرفوع باليد والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وإلا ـــ أى وإن لم يكن الفلك ذا مبدأ ميل مستدير ـــ لما كان قابلاً للحركة المستديرة، لكن التالى كاذب فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أنه لو لم يكن فى طبعه مبدأ ميل مستدير المناسب إما بترك الظرفية والاقتصار على الضمير أو ترك لفظ مبدأ أو كون الطبع بمعنى الحقيقة والأخير أولى، فلا يكون فيه ميل أصلاً إذ الميل إما أن يكون طبيعيًا أو قسريًا

فيمتنع أن يتحرك على الاستدارة لأن الميل كما ذكرنا آلة للطبيعة فى إحداث الحركة وحدوث المعلول عن العلة التى لها آلة فى إحداثه بدون تلك الآلة محال، وإذا امتنعت الحركة المستديرة على الفلك لما كان قابلاً لها فثبت الملازمة وبطلان التالى يعلم بما سبق من البيان، وفى هذا المقام وأمثاله سؤال مشهور لم يدفعه أحد، تقريره: أن الإمكان الذاتى لشيء لا ينافى امتناع وقوعه لأجل عدم علته بل لامتناعها الذاتى كعدم المعلول الأول فإنه يمتنع وقوعه بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب تعالى مستحيلاً لذاته فإمكان الحركة المستديرة أيضًا للفلك لا ينافى امتناع وقوعها لأجل عدم علتها التى هى الميل المستدير.

أقول: يمكن دفعه بأن هذه المسألة وأمثالها مما يحكم على شيء بحكم من جهة قبوله الذاتى وإمكانه الفطرى نحوًا راجحًا من الوجود إنما يطرد فى الإبداعيات وما هو فوق الكون دون عالم الاتفاقات والأسباب العرضية التى قد يمنع القابل عن ما يستحقه لذاته ويصده عما يستوجبه بحسب قابليته وذلك لأن العلل للأشياء التى هناك ذاتية والإمكانات فيها كاشفة عن وجوبات ناشئة عن علل إيجابية.

وأما حكاية إمكان العدم للمعلول الأول فالوجه فى ذلك: أن الإمكان فيه مجرد اعتبار عقلى لا ثبوت له فى نفس الأمر بل عند ملاحظة المهية بنفسها مجردة عن غيرها فهى بهذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة، فلا يثبت لها شيء بحسبه.

وبالجملة للفلاسفة قاعدة كلية ثابتة عندهم بحسب أصولهم الفلسفية هى أن كل كمال وخير وفضيلة يمكن لشيء فى عالم الإبداع بحيث لا يؤدى إلى شر وفساد فى النظام فهو واجب الصدور من الواهب الجواد الخالى عن النقص والنحل والتعير فبهذه القاعدة ثبتت هذه المسألة ونظائرها إذ لا شبهة فى أن ذات الفلك وقبولها مطلق الحركة المستديرة أمور سابقة على الأكوان الاتفاقية والموانع العرضية وإنما قلنا: لو لم يكن فى طبعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل المستدير القسرى من الخارج لأنه لو قبل الميل القسرى وتحرك من خارج لتحرك بتلك القوة القسرية مسافة معينة فى زمان معين لعدم تصور الحركة فى الآن ويكون ذلك الزمان أقصر من زمان حركة فهى ميل طبيعى معاوق للميل القسرى لاختلاف جهتى

تحريكهما بتحرك مثل تلك القوة القسرية فى عين تلك المسافة وإلا — أى وإن لم يكن زمان حركة الجسم الأول أقصر من زمان حركة الجسم الثانى مع أن الثانى ذى عائق طبيعى والأول عديم العائق أصلاً — أو مع عائق غير طبيعى مشترك بينهما فرضًا لكان الشيء الذى هو الحركة مع العائق الذى هو الميل الطبيعى كهو لا معه، هذا خلف.

وذلك الزمان الأقصر له نسبة مقدارية لا محالة إلى الزمان الأطول لأن الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لا بد أن يكون بينهما نسبة مقدارية وليكن زمان عديم الميل غشر زمان ذى الميل مثلاً، فإذا فرضنا ذا ميل آخر ميله أضعف من الميل الأول بحيث تكون نسبته إلى الميل الأول مثل نسبة الزمان الأقصر الذى لحركة عديم الميل إلى الزمان الأطول الذى لحركة ذى الميل الأول فيكون لا محالة عشره فيتحرك ذو الميل الثانى بتلك القوة القسرية أو بمثلها فى مثل زمان عديم الميل مثل مسافته إلى مسافة حركة عديم الميل.

لأن الحركة تزداد سرعتها وينتقص أى يقصر زمانها ويطول بقدر انتقاص القوة الميلية المعاوقة وازديادها فى الجسم المعين فى المسافة المعينة فكلما كان الميل المعاوق فيه أقل كان زمان الحركة أقصر وكلما كان الميل أكثر كان زمان حركته أطول.

لأنه لو انتقص شيء من القوة المعاوقة التى فى الجسم ولا تزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان أو ازداد شيء منها ولا ينتقص السرعة اللازمة لطول الزمان لم تكن القوة الميلية مانعة من الحركة هذا خلف، وأما بطء الحركة القسرية فى الأجسام المتخلخلة كالقطن والأجسام الصغيرة الحجم كالذرات فإنما هو لأجل قلة القبول والاحتمال فيها لا لأجل انتقاص القوة الميلية المعاوقة بها فلا يرد بها النقض على هذه القاعدة فظهر أن الجسم القليل الميل والذى لا ميل فيه متساويان فى الزمان المستلزم لتساويهما فى السرعة وهو محال.

واعلم: أنه لا بد لكل حركة من أمور ثلاثة: زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطء، وكل حركتين متفقتين فى أمرين من هذه الأمور فلا بد من اتفاقهما فى

الأمر الثالث أيضًا، وكل متفقين فى واحد من هذه الأمور فلو اختلفتا فى أحد الأمرين الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما فى الأمر الآخر منهما على تلك النسبة، فإن اتفقتا مثلاً فى حد من السرعة والبطء واختلفتا فى الباقيين كانت نسبة المسافة إلى المسافة كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوى، وإذا اتفقتا فى المسافة واختلفتا فى الباقيين كانت نسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل، وإذا اتفقتا فى الزمان واختلفتا فى الباقيين كانت نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة وعلى هذا فذو الميل الأول وعديم الميل من الأجسام الثلاثة لما لم يمكن اتحاد حركتيهما فى حد من السرعة والبطء ويمكن اتحادهما فى أحد الباقيين ففرض الاتحاد فى تلك الأجسام إما باعتبار المسافة كما فعله المصنف.

واللازم على هذا التقدير اتحاد الجسمين القليل الميل والعديم الميل فى الزمان أيضًا، أو باعتبار الزمان كما فعله غيره واللازم حينئذ اتحادهما فى المسافة أيضًا، وعلى التقديرين فالخلف لازم وهو اتفاق الحركتين فى أمرين من الأمور الثلاثة المذكورة مع اختلافهما فى واحد منها.

وأما ما أورد فى هذا المقام من عدم تسليم إمكان ذى ميل يكون نسبة ميله إلى ميل ذى الميل الأول كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف فى الميل إلى ما لا أضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوقًا للميل القسرى لجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يوجد بدونها، ثم الحكم بكون نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فمندفع بأن مراتب الشدة والضعف فى القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان فى المقادير لا تقف فى شىء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنه بحسب الذات.

وكما أن الأجسام لا ينتهى الانقسام إلى ما لا يقبل القسمة ولا فى الازدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية، فكذلك الميل فى تنقصه وازدياده فإنه وإن بلغ غاية الضعف له أثر فى المعاوقة، غاية ما فى الباب أن

معاوقته تكون خفيفة وإن حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار فى سائر الأحكام كقبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصمم والفرق بينه وبين المقدار بكون تلك الأحكام فى أحدهما بالذات وفى الآخر بالعرض.

واعترض العلامة القوشجى بأن الحركة إما أن يمكن أن يكون بدون المعاوقة فى زمان أو لا يمكن، فإن أمكن نقول: بعض من زمان الحركة فى ذى المعاوق القوى بإزاء نفس الحركة والباقى بإزاء معاوقته، فعلى هذا يزيد زمان حركة ذى المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وإن لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض أمور يكون بعضها محالاً، فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق.

أقول: يمكن فى الجواب اختيار الشق الأخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لأن حاصل البرهان أو وقوع الحركة من عديم المعاوق فى زمان محال إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنة التى هى حركتا الجسمين الأخيرين على النهج المذكور أمر محال فى نفس الأمر هو تساوى زمانى حركة ذى المعاوق وحركة عديم المعاوق، ولما لزم فيكون وقوعها فى زمان محالاً لكن كل حركة فهى إنما تكون فى زمان وقوعها لا فى زمان أيضًا محال ومن هذا يلزم أن حركة عديم المعاوق مطلقًا حال وهو المطلوب.

ويمكن اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافى الجزم بكونها مقتضية له فى نفس الأمر، فالجزم حاصل بذلك وحينئذ ينتظم أن يستدل هكذا أيضًا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت فى زمان لا محالة وإلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوى عديم المعاوق وذى المعاوق وأنه محال فلم يكن فى زمان وهو أيضًا

محال، فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقًا محال وهذا الاعتراض أورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ أبو البركات البغدادى[1].

والإمام الرازى[2] بوجه آخر وهو أن الحركة بنفسها تستدعى زمان وبسبب المعاوقة زمانًا آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة بأحدهما فاقدتها فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف من ذلك إليه ولا يلزم على ذلك الخلف المذكور، وتقرير ما استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسى فى جوابه على وجه لا يرد عليه شيء من الإيرادات التى ذكرها شارح «التجريد» وغيره، هو أن قول المعترض أن الحركة بنفسها تستدعى زمانًا إن عنى به أنها لا مع حد من السرعة والبطء تستدعى زمانًا فهو ظاهر البطلان لأن الحركة لا تنفك عن السرعة والبطء وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها أمرًا بدون ذلك الشيء وإن لم يكن ذلك الشيء دخيلاً فى الاقتضاء.

وإن عنى به أنها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطء كنسبة الجنس إلى الفصول فى البسائط من الأنواع ولا تقوم للجنس فى النوع البسيط لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن إلا بالفصل، وما لا تقوّم له فى نفس الأمر لا يقتضى شيئًا أصلاً، وكذا إن كان المراد منه أن الحركة بمهيتها تقتضى قدرًا من الزمان وإلا لزم أن يكون زمان الحركة وزمان بعض منها متساويين وهو محال.

إذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث إنها حركة لا تقتضى من الزمان أو المسافة إلا أمرًا مطلقًا وأما القدر المعين منهما فإنما تقتضيه الحركة المخصوصة وإن كان المدعى أن الحركة مستقلة مع قطع النظر عن العائق يقتضى زمانًا ومع العائق زمانًا آخر.

---

(١) أبو البركات البغدادى: ولد فى عام ٤٦٧هـ ببغداد، وكان من علماء الكلام.

(٢) فخر الدين الرازى: من الأشاعرة المتأخرين.

فنقول: إن الحركة مما يقبل الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطء ولا يتصور مهيتها إلا مع حد من تلك الحدود فلا بد فى تحصّلها فى ضمن مرتبة منها من مخصص، والمخصص لا يمكن أن يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا القاسر أيضًا لانتهاء القسر إلى الطبيعة كما بين فى محله، نعم، إذا كانت الحركة نفسانية فللنفس أن تحدد حالها من السرعة والبطء بواسطة إدراك مرتبة منهما بقوتهما الخيالية يكون ملائمة لها فينبعث عنها الميل بحسبها.

وبحسب الميل تتحصل الحركة على حد معين من السرعة والبطء، فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث هى هى لا يمكن عنه تحقق الحركة لعدم وجود المحدد لحركته، اللهم إلا إذا كانت الحركة نفسانية فإنها تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بحسب تخيل حد ملائم من الحدود وانبعاث ميل نفسانى بحسبه محصل لوجود الحركة على ذلك الحد.

وأما فى الحركات الطبيعية، فلما لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملائمة وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هى بحسب ذاتها تكاد أن تحصل الحركة فى غير زمان لو أمكن وكذا فى الحركات القسرية أيضًا إذا فرض القاسر على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور أيضًا بالملائمة وعدمها كما بين فى مظانه.

وإذا كان الميل فى ذاته أمرًا مختلفًا متفاوتًا ففى كل من تينك الحركتين احتيج إلى ما يحدد ميلاً يقتضيها وحالاً يتحدد بها، فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة سرعة وبطأً يجب أن يكون خارجًا عن القوى المحركة سواء كان خارجًا عن المتحرك أو غير خارج عنه، وهو المسمى بالمعاوق الخارجى أو الداخلى، أما المعاوق الخارجى فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ، وأما المعاوق الداخلى فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية لأن ذات الشىء لا يقتضى شيئًا وما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل إنما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتان هما مبدءان للميل الطباعى

فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين ــ أعنى الخارجى والداخلى ــ ارتفاع السرعة والبطء من الحركة.

ويلزم منه ارتفاع الحركة ولأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجى، فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى، فأثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الأجسام التى يجوز أن يتحرك قسرًا كما فى مسألتنا هذه.

ووجة الاستدلال فى المسألتين أن اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوقى القليلة بإزاء السرعة والكثير بإزاء البطء، وكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة فى القلة والكثرة كنسبة المسافة إلى المسافة فيهما على التكافؤ وكنسبة الزمان إلى الزمان على التساوى.

فإذا ثبت ذلك فلنفرض متحركًا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان وآخر مع معاوقتها يقطعها ويكون لا محالة فى زمان أكثر وثالثا مع معاوقة أقل من الأولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقة، ويلزم من ذلك الخلف لتساوى وجود المعاوقة وعدمها إلا أن يجعل حركة عديم المعاوقة لا فى زمان بل فى آن لا ينفسم وهو أيضًا محال لما مر فهذا تقرير كلامهم على وجه يوافق مرامهم.

ولنرجع إلى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول: إن المصنف لما استشعر أنه يجوز لأحد أن يقول: لعل لزوم المحال المذكور إنما نشأ من أمر آخر غير فرض تحرك ذلك الجسم الذى لا ميل فيه من الأمور المفروضة المذكورة فى الدليل فنبه على إزالة هذا الاحتمال بقوله وهذا المحال إنما لزم من فرض تحرك الجسم الذى لا ميل فيه أو من فرض الميل الذى نسبته إلى الميل الأول كنسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذى الميل الأول أو من فرض المجموع من حيث هو المجموع، لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة.

والممكن لا يستلزم محالاً وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن إذ لو كان محالاً فاستحالته إما أن يكون لاستحالة أحد الجزئين فيرجع هذا إلى استحالة

حركة عدم الميل لا إلى استحالة حركة ذى الميل على النسبة المذكورة كما مر أو لاستحالة صفة الاجتماع، وذلك إنما يكون لو تحقق التنافى الذاتى بين الأمرين كما فى مجموع النقيضين، فإن كلاًّ منهما ممكن والمحال اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس كذلك لعدم تنافى الأجزاء فتعين استحالة أحد الأجزاء.

كما أشار إليه قوله: فهذا المحال إنما يلزم من فرض تحرك الجسم الذى لا ميل فيه أصلاً فيكون محالاً فالفلك لما كان قابلاً للحركة المستديرة فوجب أن يكون فيه مبدأ ميل ولما امتنع فيه مبدأ الميل المستقيم كما سيأتى فثبت أن مبدأ الميل فيه مبدء الميل المستدير وهو المطلوب.

وأما الأمر الثالث المشار إليه بقوله: ونقول أيضًا أن الفلك لا يكون فى طبعه ــ أى فى ذاته على ما مر ــ مبدء ميل مستقيم، فالدليل عليه بوجهين:

الأول: أن الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق، فوجود ذلك الميل فيه يكون معطلاً ضائعًا ولا معطل فى الوجود:

والثانى: أنه لما ثبت أن الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبائع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوز أن يقتضى الميل المستقيم وإلا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضى الأمرين المتنافيين أى التوجه إلى شىء بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة، هذا خلف.

قيل: إن الميل المستقيم وإن اقتضى توجه الجسم إلى جهة لكن الميل المستدير لا نسلم أنه يقتضى صرفه عنها بل لا يقتضى شيئًا منهما أصلاً، وردّ بأن الميل المستدير وإن لم يقتض صرف كل الجسم من الجهة لكنه يقتضى صرف الأجزاء منها بديهة، فلو اجتمع الميلان فى جسم واحد لزم تحقق التوجه والصرف معًا من الطبيعة الواحدة بالنسبة إلى الأجزاء وهو محال.

وأما القول: بأن ذلك الصرف على وجه يعود إلى التوجيه فلا منافاة بينهما كما فى «الحواشى» ففى غاية السقوط كما يظهر بالتأمل.

واعلم أن ههنا أبحاثًا.

الأول: أن الطبيعة العنصرية تقتضى الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الحيز الطبيعى والحصول فيه فلم لا يجوز أن يكون للطبيعة الفلكية حالتان تقتضى ميلاً مستقيمًا بتوسط إحداهما وميلاً مستديرًا بتوسط الأخرى إنما المحال اقتضاء الطبيعة أمرين متنافيين بانفرادها وأما بحسب اعتبارين فلا.

والثانى: أن الكرة المدحرجة متحركة وضعية وأينية فيكون فيها مبدأ ميلين مختلفين، إذ لو لم يكن فيها مبدأ أحد من الميلين لما قبل ذلك الميل من خارج على ما مر.

الثالث: أن حركة الماء من الهواء إلى الأرض طبيعية وكذا حركته منها إلى البحر أيضًا مع أن أحديهما إلى المركز والأخرى على المركز، فتكون طبيعة واحدة تقتضى توجهًا إلى شىء وهو وسط العالم وتقتضى ميلاً عنه بحركة لا إلى الوسط.

الرابع: أن النار لها مبدأ ميل مستقيم من الوسط وهو ظاهر ولها أيضًا مبدء ميل مستدير حول الوسط بدلالة حركات ذوات الأذناب وغيرها.

الخامس: أنه قد أسس خاتم الحكماء تمهيدًا لحل بعض الإشكالات الفلكية كبيرة محيطة وصغيرة محاطة مماسة لها على نقطة مشتركة بين سطحيهما بحيث يكون قطر المحيطة ضعف قطر المحاطة، والنسبة بين حركتيهما فى هذه النسبة لكن على التكافؤ فإذا فرض مركزاهما ومركز الكوكب فى مبدء الدور على خط مستقيم هو قطر المحيطة ففى تمام الدورة يتحرك الكوكب على قطر واحد منها مرتين صعودًا ونزولاً فيلزم من هذا ومن قولهم كل ما فى الأفلام من الكواكب وغيرها لها حركة وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين.

والجواب: أما عن الأول: فبأن اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شىء واحد وهو الكون فى المكان الطبيعى فإن كان ذلك الكون غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله، فاقتضاء الحركة فى تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك الكون لا غير وإن كان حاصلاً فاقتضاء السكون ليس أن السكون أمر وجودى اقتضته الطبيعة فى تلك الحالة بل معناه أنها لا تقتضى الحركة

بل اقتضت نفس ما اقتضته أولاً فلم تقتض إلا شيئًا واحدًا هو الحصول فى المكان الطبيعى.

وأما اقتضاء الميلين الوضعى والآنى فهو اقتضاء أمرين متغايرين لانفكاك أحدهما عن صاحبه وأيضًا من الأين ما هو طبيعى يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس من الأوضاع وضع طبيعى يطلبه المتحرك على الاستدارة ولهذا لا يكون الحركة المستديرة طبيعية كجسم بخلاف المستقيمة كما ستعلم.

هذا ما ذكروه فى الجواب، وأنت تعلم أن السؤال إن لم يورد بطريق النقض بل أورد بطريق المناقضة بأن يقال: لا نسلم استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة أمرين متنافيين كيف والحال أنه واقع فى الطبيعة العنصرية! فلا يتمشى فيه هذا الجواب لأنه كلام على السند اللهم إلا أن ندعى مساواة السند، للمنع فيندفع المنع باندفاع السند ويصح الجواب.

وأما عن الثانى: فبأنا لا نسلم أن الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة بخلاف الفلك فإنه ذو طبيعة واحدة، هكذا قيل، وأقول: الأولى أن يقال: إن الكلام هاهنا فى الميلين الذاتيين ولا نسلم أن كلاً من الميلين فى الكرة المدحرجة ذاتيان بل أحدهما وهو الميل المستقيم فيها ذاتى لأن حركتها المستقيمة ذاتية وإن كانت بالقسر والآخر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لأن حركتها المستديرة عرضية ــ أى غير حاصلة بالذات ــ وكما أن حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية يلزمها حركة جزئه حركة أينية عرضية كما فى الفلك كذلك قد يكون حركة أجزاء الجسم حركة أينية ذاتية على وجه خاص مستلزمة حركة كله حركة وضعية عرضية كما فى الكرة المدحرجة، وبه يخرج الجواب بعينه عن النقض الرابع والخامس.

وأما عن الثالث: فبأن حركة الماء على وجه الأرض لا يكون إلا على سبيل الانحدار، فيكون طبيعيًا لأنه فى الحقيقة حركة إلى السفل، كيف ولو لم يكن الموضع الذى يتوجه إليه أخفض من الموضع الذى يتوجه عنه لم يتوجه أصلاً.

الفصل الرابع فى أن الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والإلتيام

اعلم أنه قد تفرعت على المسألة السابقة ــ أعنى أن الفلك ليس فى طباعه ميل مستقيم ــ عدة مسائل منها ما ذكره المصنف وهى اثنتان عنون الفصل بهما:

الأولى: أن وجوده عن صانعه على سبيل الإبداع لا بأن يتكون عن جسم يفسد إليه وكذا فقده على سبيل الفناء لا بأن يفسد إلى جسم آخر وهذا معنى قول أكثر الفلاسفة: «إن السماء غير مكونة ولا فاسدة».

لكن العامة من المتفلسفة صرفوا هذا المعنى إلى الحدوث والفناء مطلقًا، أى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود سواء كانت هناك هيولى تقبلهما أو لا فأمعنوا فى الإلحاد والقول بقدم العالم.

والثانية: أنه لا يجوز عليه الخرق والإلتيام، أما الأولى منهما وهى أنه لا يقبل الكون والفساد فبيَّنهما بقوله: فلأنه محدد الجهات، قال السيد المحشى: إن الثابت من الأحكام ليس إلا القدر المحيط من المحدود، وأما أن يحدد الجهات غير القدر المحيط منه غير قابل لهذه الأحكام فغير ثابت مما مر ولعل المراد بالمحدد المحيط.

أقول: فساده ظاهر، لأن المحدد لما ثبت بساطته لا يكون بعض أجزائه كائنًا وبعض آخر مبدعًا أو بعض منها قابلاً للخرق والإلتيام وبعض آخر غير قابل لهما إلى غير ذلك من الأحكام إذ لا أولوية فى أبعاض الأمر المتصل الواحد كما قد علم مرارًا ولا شىء من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد، ينتج أن الفلك لا يقبل الكون.

أما الصغرى فلما مر بيانه فى الفصل الأول من هذا الفن.

وأما الكبرى فلأنه لا شىء من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة، وكل ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة.

ينتج من الشكل الثانى أن لا شىء من محدد الجهات بقابل للكون والفساد، أما الصغرى فقد ثبت فى الفصل الثانى وأما الكبرى فلأن كل ما يقبل الكون

والفساد فلصورته الحادثة حيز طبيعي ولصورته فى الفصل الخامس من الفن الأول أن كل جسم فله حيز طبيعى، قيل: هذا غير كاف فى المغايرة بين الحيزين بل يحتاج إلى ضم مقدمة أخرى إليه هى أن الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعًا وهو ممنوع لا بد له من دليل، وأجيب عنه بأن اقتضاء الطبيعة لحيز ما إنما هو بواسطة ما اقتضتها من لوازمها الخاصى كالحرارة للنار والبرودة للأرض فعلى هذا إن اقتضت طبيعة أخرى ذلك الحيز بعينه فأما أن يشاركها فى تلك اللوازم فلا مخالفة بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد، وإلا فالثانية غير مقتضية لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق الذاتية التى لها دخل فى اقتضاء ذلك الحيز، وكل ما هذا شأنه ــ أى لكل من صورتيه المكانية والفاسدة ــ حيز غير ما للأخرى منهما، فهو قابل للحركة المستقيمة لأن الصورة الكائنة لما أن تحصل فى حيز طبيعى أو فى حيز غريب الحيز هنا يجب حمله على المعنى الأعم من المكان ليشتمل المحدد فتكون الظرفية تجوز به من باب التشبيه ولفظه فى مستعارة لها فإن حصلت فى حيز غريب فكانت تقتضى ميلاً مستقيمًا إلى حيزها الطبيعى وإن حصلت فى حيز طبيعى فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة فى حيز غريب، فكانت تقتضى ميلاً مستقيمًا إلى حيزها الطبيعى.

وأما المسألة الثانية وهى أنه لا يقبل الخرق والإلتيام فبينها بقوله: فلأن ذلك أيضًا إنما يحصل بالحركة المستقيمة حمل الباء على السببية كما حمله القاضى غير صحيح لدلالته على أن الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع أنهما يستلزمان لها بل على معنى التلبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه إلى جهة والصرف عن أخرى والجهة منحصرة فى الفوق والتحت والبواقى من الجهات راجعة إليهما، وقد علم أن محدد الجهتين وكذا أجزاؤه لا يقبل الحركة المستقيمة، فلو كان المحدد قابلاً للخرق والإلتيام لزم المحذور المذكور.

بقى هاهنا احتمال: أن يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض أجزائه على الاستدارة كما ذهب إليه بعضهم حيث توهم أن الكواكب متحركة فى أفلاكها حركة الحيتان فى الماء، ولا يبطل به علم الهيئة لأن حركاتها يلزم أن تكون متشابهة

حول مراكز أفلاكها ـ أى لا تسرع ولا تبطء ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف ـ فدفعه صاحب «المطارحات» بأنه لو كانت الأفلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حيوية فعند حصول الخرق فيها وتبديد الأجزاء فإن لم يحس فليس جزؤها المنخرق له نسبة إلى الآخر لجامع إدراكى ولا حيز لها عن أجزائها وما سيرى لنفسها قوى فى بدنها جامعة لتلك الأجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها.

وقد قيل: إنها ذات حياة وإن كانت تحس فلا بد من التألم بتحديد الأجزاء فإنه شعور بالمنافى وكل شعور بالمنافى ما آلم أو موجب لألم وإذا كان كذا وكانت الكواكب تخرقها بجزئيها كما يتوهم بعض الناس فكانت فى عذاب دائم وسنبرهن على أن الأمور الدائمة غير الممكن الأشرف لا يتصور عليها. انتهى قوله الشريف.

وهو عندى من البراهين القوية وإن كان عند غيرى من الخطابيات بل مما هو أدون منها ولولا مخافة التطويل لذكرت عليه عدة من الأبحاث نيابة عنهم وأجبت عنها بمقدمات مسلمة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المصنف وهى ستة:

الأول: أن نوعه منحصر فى شخصه لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامهما الحركة المستقيمة كما سبقت الإشارة إليه فى أوائل الكتاب.

الثانية: أنه لا يتغذى إذ لا يتحلل عنه شيء ولا يقبل الحركة المستقيمة.

الثالثة: أنه لا يجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها حركة الأجزاء على الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول ولأنهما فرعا التغذى وهو منتف فيه.

الرابعة: أنه لا توليد له لكونه فرع التغذى ولأن نوعه لا يتعدد ولأن غاية التولية حفظ النوع وتبقيته فيما لا يمكن بقاء شخصه والفلك ليس كذلك لدوام حركته فلا حاجة إلى التوليد.

الخامس: أن لا يكون له شهوة ولا غضب إذ المقصود منهما حفظ الشخص أو النوع بواسطة جذب الملائم ودفع المنافر فلا يتصور شيء منهما إلا فى الكوائن الفواسد.

السادسة: أنه طبيعة خامسة ــ أى لا حارة ولا باردة ــ لاستلزامهما الخفة والثقل المقتضيين للحركة من المركز وإليه، ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامهما جواز قبول التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة أو صعوبة، وقد علمت أن هذه الأحكام إنما ثبتت بالبرهان فى الجرم الأعلى المحدد لكنهم يحكمون بها فى غيره بالتحدس والمحدد عند بعضهم كالمحقق الطوسى وصاحب «التحفة» هو فلك عظيم مشتمل على الأفلاك الثمانية أو السبعة على اختلاف القولين اشتمال الكل لأجزائه وله نفس واحدة ناطقة محركة له بالحركة السريعة، فعلى هذا الرأى لا يحتاج فى تعميم الأحكام المذكورة للأفلاك الباقية إلى تكلف كما لا يخفى لكنه مجرد احتمال.

الفصل الخامس
فى أن الفلك يتحرك على الاستدارة دائمًا

وبيانه بعدما ثبت بزعمهم أن الزمان لا بداية له ولا نهاية وأنه مقدار للحركة هو ما أفاده المصنف بقوله: لأن الحركة الحافظة للزمان التى لا بد منها ليتحفظ الزمان ويقوم هو بها إما أن تكون مستقيمة أينية أو مستديرة وضعية فإن المقولتين الباقيتين ــ أعنى الكم والكيف ــ لا يمكن أن يكون الحركة الواقعة فى شىء منها حافظة للزمان.

أما الأولى: فلاستلزامه البعد الغير المتناهى والانقطاع كما فى الأينية على ما ستعلم.

وأما الثانية: فلما بيَّن أن الجسم الإبداعى لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكائن الفاسدة لا يحفظ الزمان لا جائز أن تكون مستقيمة لأنها حينئذ إما أن تذهب إلى غير النهاية أو لا، بل ترجع أو تنعطف، لا سبيل إلى الأول وإلا لزم وجود بعد غير متناه لأن الحركة المستقيمة الذاهبة إلى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لا بد لها من سمت غير متناه وهو محال، فالمراد من البعد هاهنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لأن عدم تناهى البعد الزمانى عندهم جائز بل هو واقع وعليه مبنى الكلام.

وأما ما فى شرح القاضى إذ الحركة الموجودة ليست بعدًا والحركة التى هى بعد ليست موجودة فمبناه على نفى وجود الحركة القطعية وقد أشبعنا فيه من الكلام بما يفى بالمرام، ولا سبيل إلى الثانى لأنها لو رجعت أو انعطفت لكانت تنتهى قبل حصول الرجوع أو الانعطاف إلى طرف فيكون منقضيته لأن هاهنا حركتين مختلفتين بالجهة إحداهما الحركة المنتهية إلى الطرف المذكور قبل الرجوع أو الانعطاف، والأخرى الحركة المبتدئة من الطرف المذكور بعد الرجوع والانعطاف.

فيلزم انقطاع الحركة الأولى لأن بين كل حركتين مختلفتين سكونًا لأن الميل المقتضى للحركة الأولى الموصل للجسم المتحرك بها إلى ذلك الطرف موجود حال الوصول لأنه يفعل الإيصال حال الوصول إذ الوصول لا يوجد بدون الإيصال لكونهما متضايفين فلا يتصور تحقق أحدهما بدون الآخر، وفعل الإيصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودًا حال الوصول استحال أن يفعل الإيصال حال الوصول، قيل: عليه لا نسلم أن الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول.

أقول: الوصول لكونه أثرًا موجودًا لا بد له من فاعل موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلاً أو غيره، ولننقل الكلام إليه ولنسمه ميلاً، وكلما كان الميل الموصل موجودًا لم يحدث فيه ميل يقتضى كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين فى الجهة لأن ما يفعل الإيصال من حيث إنه يفعل الإيصال ينافى ما يفعل اللاوصول من حيث هو كذا، فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين فى مادة واحدة فى زمان واحد.

فاندفع المنع الذى أورده الإمام بقوله: إنا لا نسلّم الاستحالة المذكورة سواء أراد بالميل مبدء المدافعة أو نفس المدافعة وإن كان الثانى أفحش، وأما الحلقة التى يجرها شخصان متمانعان فليس فيها شىء من المدافعتين ولا شىء من مبدأيهما بالفعل بل كل واحد من المبدئين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل، وكلامنا فيما يكون حاصلاً بالفعل.

قال الشيخ: لا تصغِ إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون شىء فيه بالفعل مدافعة إلى جهة وفيه بالفعل التنحى عنها ولا تظن أن الحجر المرمى إلى فوق فيه ميل إلى السفل البتة، بل فيه مبدء من شأنه أن يحدث ذلك الميل إذا زال العائق، فالحال ــ أى الوقت الذى فيه ميل الوصول ــ غير الحال الذى فيه ميل اللاوصول، وكل واحد من الميلين من حيث الإيصال والإزالة آنى لأن الوصول وكونه غير موصل أى حدوثهما آنى ولا شك أن آنية الوصول وزواله تستلزم آنية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين ذاتًا لا تنافى

آنيتهما وصفًا، فيصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث فى الأولين والحيثية فى الأخيرين، واندفع ما أورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون الميل آنيًّا بناء على كونه سببًا للحركة موجودًا معها من بداية المسافة إلى نهايتها وأخرى من عدم تسليم كون الوصول آنيًا بناء على تحققه بعد الحصول زمانًا، هذا وإنما قلنا: إن حال حدوث الوصول وحال حدوث اللاوصول آنيان لأن حال الوصول أى وقته مع لامية الإضافة لا صفته مع تبيانيتها كما توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب واشتماله على الاستدراك غير ظاهر الخلف كما لا يخفى.

فلنعرض عنه لو كان زمانًا منقسمًا إلى جزئين فحينما يكون الجسم فى أحد طرفيه أى فى بعض منه لم يكن واصلاً لا مطلقًا ولا فى الجملة وإلا لزم انقسام منتهى الحركة والمسافة وهو باطل وكذا حال صيرورته غير موصل.

واعلم أن الاستدلال على آنية اللاوصول بآنية الوصول لأجل أن رفع الآنى آنى كما وقع لبعضهم غير صحيح، فإن رفع الآن نفسه مما لا يحصل إلا فى نفس زمان يكون بعد ذلك الآن ولا يلزم تشافع الآنات كما أن عدم النقطة فى نفس الخط الذى هى طرفه لا فى نقطة تليها ولا يلزم تجاور النقاط.

وقد يقال إن الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وأمثالها آنيات لأنها تحصل عند انتهاء الحركة مع أن زوال كل منها زمانى إذ لا يحصل إلا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل إلا بالزمان.

وفى «الحواشى الفخرية» أنه يتوجه عليه أن الحركة لها معنيين أحدهما الحركة بمعنى التوسط، والثانى الحركة بمعنى القطع والزمانى هو الثانى لا الأول لما تقرر من أن الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة فى امتداد المسافة حادثة فى آن.

فقوله: والحركة مما لا يحصل إلا بالزمان ممنوع، وجوابه: أن المراد الحركة التى يقع بها القطع وهو الثانى لا الأول. انتهى.

أقول: فى كل من السؤال والجواب بحث، أما السؤال فبأن كلاً من مفهومى الحركة ـــ أى التوسط والقطع ـــ زمانى ـــ أى حاصل فى الزمان ـــ وإنما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه وسيأتى زيادة تحقيق الجواب فبأن.

وأما قوله: هو الثانى لا الأول ممنوع بل الحق أن زوال الأشياء المذكورة إنما يتوقف على الحركة التوسطية وهى أمر واحد راسم للحركة القطعية التى هى هوية اتصالية متأخرة فى الوجود عنه كما لا يخفى.

وأما استدلالهم على آنية اللاوصول بأن الوصول آنى فزواله يكون آنيًّا لأن زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيًّا لزم انقسام الزائل لأنه إذا تحقق شىء من الزوال فلو لم يزل شىء من الزائل لم يتحقق هناك زوال فلا بد أن يزول شىء من الزائل شيئًا بعد شىء فيلزم انقسام ما لا انقسام له.

فأقول: فيه بحث نقضًا وحلاً، أما الأول: فبأن عدم كل آنى لو كان آنيًّا لزم تتالى الآنات فى عدم الآن وإعدام المماسات والمحاذيات للمتحرك بالنسبة إلى حدود المسافة التى وقعت كل منها فى آن من آنات زمان الحركة إذ البيان جار فيها بعينه، وأما الثانى: فبأن حدوث الأشياء حسبما حققه الشيخ فى «الشفاء» على ثلاثة أنحاء:

الأول: ما يُوجَد عن العلة دفعة فى آن من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك لأن كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها.

والثانى: ما يُوجَد عن العلة فى مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث ينفرض فيه الأجزاء بإزاء ما ينفرض منها فى ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء من الحدوث فى جزء معين من الزمان كالحركة القطعية.

والثالث: ما يوجد فى جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بأن يوجد فى كل جزء وحدٍّ فرض فى ذلك الزمان ولا يلزم أن يكون لمثل هذا الحادث آن يكون أول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك، فإن الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقًا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه أول آنى أو لا، ومن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية والزاوية وأشباههما وقياس العدم الحادث كقياس الوجود

الحادث فى تثليث الأقسام، وإن لم يكن نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه فإن وجود الآن على النحو الأول وعدمه على النحو الثالث.

وكذا اللاوصول واللامماسة واللاانطباق والفساد وأمثالها، فإذن قد تبين مما تحقق من تحصيل القسم الثالث من الحدوث أن الحصول إذا لم يكن حصولاً تدريجيًا لا يلزم أن يكون دفعيًا حتى يلزم تجاوز الآنات فيما نحن فيه، بل يجوز أن يكون فى الزمان لا بمعنى الانطباق عليه.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث انسد باب الاستدلال على وجود السكون بين كل حركتين مختلفتين إذ مبناه على أن الوصول واللاوصول كليهما مما يتحقق حدوثهما فى أن يكون أول آنات زمان حصوله ولا يمكن اتحادهما لتنافيهما من أجل تنافى كون الجسم واصلاً إلى المنتهى ومباينًا له معًا ولا تعددهما على سبيل التتالى وإلا لزم تركيب المسافة من أجزاء لا تتجزأ فإذن هما حاصلان فى آنين يكون بينهما زمان هو زمان السكون لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الأولى الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة فإذا لم يكن اللاوصول مما يختص حدوثه بآن هو أول آنات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور.

قلنا: نعم، لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا ولانتقاضه أيضًا بالحدود المفروضة فى المسافة المتصلة التى تقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه وأقام الحجة باعتبار الميل الموصل الميل الموجب لحركة المفارقة بعدما أبطلها باعتبار نفس الوصول والمفارقة بقوله فى «الشفاء»: إن المفارقة والمباينة هى حركة الرجوع، فهناك آنان: آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق على المتحرك أنه مفارق ومباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة نختار أن ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بأن يكون حدًا مشتركًا بين زمانى الحركتين.

وإن عنوا به آنًا يصدق فيه على المتحرك أنه مباين راجع نختار آنه مغاير لآن الوصول وآن بين الآنين زمانًا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو

بعض حركة الرجوع فإن كل آن نفرض فى زمان ما وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين الآن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع. انتهى كلامه.

فإن قلت: إتمام الحجة على اعتبار الميل أيضًا إنما يتوقف على كون اللاوصول آنيًا كما فعله المصنف من حيث أنه استدل على آنية الميلين بآنية الوصول واللاوصول فإذا لم يكن اللاوصول آنيًا لم يثبت كون الميل الثانى آنيًا.

قلنا: يكفى فى الاستدلال على آنية الميل الثانى كون للاوصول غير تدريجى الحصول فإن ما لا يكون وجوده تدريجيًّا بل يكون غير منقسم الذات فلا يخلو إما أن يكون حصوله مما لا يتصور إلا بحركة ما كحدوث الزاوية وغيرها، فهو من القسم الذى لا يكون دفعيًّا ولا تدريجيًّا.

وإن لم يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فإن حدوثها غير متوقف على الحركة بل الحركة مما يتوقف عليه، إذا تقرر هذا قلنا: إنا نوجه كلام المصنف بأن نحمل الآنى فى كلامه على ما يقابل التدريجى وهو مسامحة شائعة فى كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجه عليه ما أورده القاضى من أن العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب إلى أن اللاوصول آنى كما فعله المصنف بعيد جدًّا.

هذا، ولنرجع إلى الشرح فنقول: حاصل الحجة التى ذكرها الشيخ وتبعها المصنف هو أنه لا بد بين كل حركتين من سكون لأن بالمتحرك إذا وصل إلى حد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين: ميل الموصل وميل الموجب لحركة المفارقة لامتناع الوصول والرجوع بدونهما وكل منهما من حيث كونهما مبدئين للوصول والرجوع آنى وإلا لزم انقسام الوصول والرجوع وهو باطل كما مر.

وإذا كان كل واحد منهما أى الميلين آنيًا وجب أن يكون بين الآنين زمان لا يتحرك فيه الجسم وإلا لزم تعاقب الآنين فيكون الزمان مركبًا من أجزاء لا يتجزأ وإن لم يكن ذوات أوضاع فيلزم منه تركب المسافة من أجزاء لا يتجزأ التى هى ذوات أوضاع بالذات لانطباقها أى المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان، هذا خلف.

اعلم أن الشيخ الرئيس استنقض الحجة المذكورة بحركة كرة مشدودة على دولاب فوقه سطح مستو يماس الكرة بنقطة فى كل دورة فيلزم منه سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيهما صاعدة إلى نقطة التماس وهابطة منها، ثم أجاب عنه بالتزام السكون عند الإمام منقوضة بتماس الكوكب بنقطة الأوج عند كونه فى ذروة التدوير على أوج حاصله وبنقطة الحضيض عند كونه فى ذروة التدوير على حضيض حامله فيلزم السكون؟.

أقول: ويمكن الجواب عنها لا بالتزام السكون كما فعله الشيخ لعدم جريانه فى الثانى وكونه مستبعدًا فى الأول لكون الحركة فيها على نسق واحد، بل بأن لزوم السكون إنما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية بل عرضية إذ الميل إنما يثبت لأجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية أو إرادية أو قسرية ولا مدخل للحركة العرضية فى ثبوت الميل للجسم فعلم أن الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة.

اعلم أن المقدمة المذكورة فى هذا المطلوب وهى إثبات السكون بين الحركات التى تفعل الحدود مما اختلفوا فيها، فذهب المعلم الأول والمشَّاءون وأتباعهم كالشيخين إلى إثباته وذهب إفلاطون والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الإلهى إلى نفيه ولكل واحد من الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة الإسهاب.

والمطلوب الذى هو بيان أن الحركة الحافظة للزمان دورية لا يتوقف على إثبات السكون المذكور، بل القائلون بنفى لزوم السكون بين الحركات الفاعلة للحدود والنقطة الرجوعية أو الانعطافية يستندون الزمان أيضًا إلى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان إذ هو شىء واحد متصل يجب أن يكون مستندًا إلى ما هو مثله فى الاتصال الوحدانى.

وغير الدورية من الحركات مستقيمة كانت أو كيفية أو كمية متوجهة إلى غاية ما ثم راجعة عنها فهى لا محالة متكثرة غير وحدانية، فإذن الحركة الحافظة

للزمان ليست إلا المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة وإلا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة المحتملة للدوام لا تتحقق فى غير الفلك لأنها لا تكون طبيعية ولا قسرية.

أما الأولى: فلانقطاعها لأنها لا تكون مستديرة كما سيجىء.

وأما الثانية: فلرجوع القسر إلى الطبع فتنقطع بانقطاعها وأما تجويز استدامتها بتعاقب القواسر الغير المتناهية فينافى الاتصال الوحدانى للزمان والحركة الإرادية التى توجد فيما تحت فلك القمر ـــ أعنى حركات الحيوانات ـــ لا يحتمل الدوام لوجوب تحلل الأبدان العنصرية، والدوام النوعى لا يفيد الاتصال كما علمت، فثبت بهذه المقدمات أن الحركة الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست إلا الحركة الدورية الفلكية.

ويجب أن تكون تلك الحركة أسرع الحركات المستديرة وأظهرها فعلية لأن الزمان المستحفظ بها أظهر المقادير آنية وأوسعها إحاطة وما هى إلا ما هو على منطقة معدل النهار ومن الحركة اليومية التى بها تتقوم الأيام والساعات والشهور والسنوات وبمقدار ما يقول واحد واحد بقطع المتحرك بها خمسة آلاف ومائة وستة وتسعين ميلاً من محدب فلك الثواب والله سبحانه عالم بما يتحرك ما فوقه فإذا الفلك الأعظم لكون حركته محلاً للزمان يجب أن يتحرك على الاستدارة دائمًا وهو المطلوب.

فقد علم مما تبين فى هذا الفصل أن الوضعية المستديرة أقدم من الأينية المستقيمة ومما تحقق فى الفصل السابق أن الأينية المستقيمة أقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والإلتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بها وهى أيضًا أقدم من الحركتين الأخيرتين أعنى الكمية والكيفية لاستلزام امتناعها امتناع كل منهما بالبيان الذى مر، فإذن صح أن أقدم الحركات كلها هى الوضعية.

هداية يندفع بها بعض النقوص الموجبة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو أن يقال: لو صح بمجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة للزم سكون

الحبة المرمية إلى فوق عند ملاقاتها فى الجو جبلاً ساقطًا من فوق لتحركها بحركتين مختلفتين صاعدة إلى حد الملاقاة من المسافة وهابطة من ذلك الحد، ويلزم من ذلك وقوف الجبل فى الجو حين الملاقاة وهو فى غاية الاستبعاد، فأجاب المصنف عن ذلك: بأن الحبة المرمية إلى فوق عند نزول الجبل ينتهى حركتها إلى سكون فى الحد الذى يصل فيه الحبة إلى الجبل لعدم تحقق شيء من حركتيها الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الأولى وفقد الثانية ولكن لا تمانع بين سكون الحبة وحركة الجبل لأن سكونها آنى.

أقول: القول بتحقق السكون عند الملاقاة إما لجريان الدليل المذكور فاللازم منه هو فى السكون الزمانى لا غيره، وإما لأجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو باطل لما تقدم من أن السكون كالحركة إنما يتحقق فى زمان لا فى آن أصلاً وخلو الجسم فى الآن من الحركة والسكون لا يوجب خلوه عنهما فى الواقع على ما حققناه ولو كان السكون ما يتحقق فى آن لكفى فى إثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما هو آن الوصول إذ ليس فيه حركة أصلاً و لم يحتج فيه إلى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينهما ممانعة.

لا يقال: سكون الجبل عند ملاقاتها فى أنها لازم بمثل ما لزم من البيان المذكور فى الحبة المرمية وعاد الاستبعاد لأنا نقول: لما كانت حركة الجبل من أول هبوطه إلى حين وصوله إلى المنتهى حركة واحدة شخصية وحد ملاقاته مع الحبة المرمية إنما هو من الحدود الوسطى لمسافة تلك الحركة، فالحركة بمعنى التوسط حاصلة له فى آن الملاقاة وإن لم يكن القطعية حاصلة له فلا يلزم السكون إذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحبة المرمية فإنها لا حركة لها فى آن الملاقاة.

أما القطعية فظاهر وأما التوسطية فلأن حد الملاقاة نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الحد من وسط المسافة فى شيء فلا يتحقق فيه التوسطية أيضًا، فإذا لم يوجد للحبة شيء من الحركتين فى آن الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعًا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد.

هذا تلخيص ما أفاده بعض الشارحين وأقول: حكمه بسكون الحبة وحركة الجبل فى أن الملاقاة كلاهما باطلان، أما الأول: فلما مر، وأما الثانى: فلما حققه المحققون من أن الحركة التوسطية وإن كانت أمرًا وحدانيًا غير منقسم فى ذاتها لكنها مما لا يتحقق أيضًا فى الآن بل فى نفس الزمان ولكن لا على نفس الانطباق والأكوان الآنية التى تكون للمتحرك فى حدود المسافة إنما هى حدود للحركة القطعية المتصلة وليست هى من الحركات ولا من السكنات فى شىء، ومن نظر فى تعريف الحركة التوسطية المذكورة فى مباحث الحركة والسكون وفى كونها فاعلة للأمر المتصل القطعى الذى له حدود آنية متأخرة وجودها عن وجوده المتأخر عن وجود راسمه حق النظر يعلم أنها مما لا يوجد إلا فى الزمان.

ثم قال ذلك الشارح المتقدم فى بيان نفى السكون الزمانى للجبل والحبة وفى الفرق بينهما فى لزوم السكون الآنى وعدمه بهذا القول: أما الجبل فلأنه لا يتعدد ميل فيه بل ليس له إلا ميل واحد مستمر من بداية المسافة إلى نهايتها، مقتضى الحركة له كذلك فلا سكون له أصلاً، وأما الحبة فإنها فإن حصل فيها الميلان لكنهما ليسا فى آنين متغايرين ليكون ما بينهما زمان السكون، بل هما يجتمعان فى آن الملاقاة لعدم تنافيهما الذاتية أحدهما وهو الميل الصاعد وعرضية الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل كالحدر المرفوع إلى فوق يحس منه الرافع ميلاً هابطًا هو ميله الذاتى ويحس منه من وضع يده عليه فى تلك الحالة ميلاً صاعدًا هو ميله العرضى الحاصل له من جهة الرافع. انتهى.

واعترض عليه الشارح الجديد بقوله: فيه بحث إذ المراد بالميل العرضى ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره ويقارنه على قياس الحركة العرضية، وللخصم أن يقول: إن الميل الهابط للحبة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بين.

وأجاب عنه السيد السند المحشى بقوله: لعله تسامح فأطلق على الميل القسرى الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضى لظهور أن الميل العرضى لا يكون حاصلاً فيها، ثم حكم بعد ذلك بأن الميل الهابط للحبة طبيعى بلا شبهة.

أقول: أما حمله الميل العرضى فى كلام ذلك القائل على المال القسرى فمستبعد جدًّا لإطلاقه الذاتية على الميل الصاعد للحبة الواقع فى كلامه مقابلاً للميل الهابط وذلك ميل قسرى بلا شبهة، فهذا لا يكون قسريًّا ولمقايسة الميل الهابط للحبة على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهى عرضى بلا خلاف فهذا أيضًا على ما زعمه، وأما حكمه على الميل الهابط للحبة بأنه طبيعى فليس بظاهر، فإن ميلها الطبيعى ليس على هذا النحو من الإسراع وإن اختلج فى صدرك شىء فافرض الحبة فى غاية الصغر وهذا الوجه بعينه جارٍ فى بيان أن ميلها الهابط ليس قسريًّا أيضًا بناء على أن الفاعل للحركة القسرية أيضًا طبيعية الجسم المقسور فاندفع به بحث الشارح الجديد أيضًا عن كلامه، فالخلل فى كلامه ينحصر فيما ذكرناه من القول بالسكون الآنى فى الحبة.

ثم يتحقق الحركة التوسطية للجبل فى آن الملاقاة وكلاهما باطل كما علمت، فالحق فى الجواب عن النقض المذكور عندى أن يقال: إن الحبة المذكورة وإن انتهت حركته الصاعدة على السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لاجتماع سكون الحبة مع حركتها النازلة لذاتيته وعرضيتها ولا منافاة بين السكون الذاتى والحركة العرضية كحركة ساكن السفينة بحركتها.

فالجبل متحرك حين الملاقاة وإن كانت الحبة ساكنة فلا تدافع هذا أصوب الأجوبة عن هذا النقض، وقد يجاب عنه أيضًا تارة بالتزام وقوف الجبل فى الجو لأنه وإن كان مستبعدًا ممكن ساق إليه البرهان، وتارة بأن السكون حاصل للحبة قبل تماسها الجبل بوصول ريحه إليها والملاقاة بينهما إنما هى حين كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور وهذا ما تيسر لنا الآن من الكلام فى هذا المقام ولعل حجة مثبتى السكون أقرب إلى الطبائع والأفهام.

الفصل السادس
فى أن الفلك متحرك بالإرداة

يريد إثبات أن الفلك حيوان بمعنى أن له نفسًا تكون مبدأ قريبًا لحركته الذاتية لا العرضية فإنها لا تحتاج إلى مبدأ بالذات كحركات المتممات والمحمولات من الكواكب والتداوير والخوارج من حيث هى كذلك.

فيقول: لأن حركته الذاتية لو لم تكن إرادية لكانت إما طبيعية أو قسرية والتالى باطل فالمقدم مثله، أما بيان الملازمة فلانحصار الحركة الذاتية فى هذه الثلاثة.

وأما بطلان الثانى فبقوله: لا، جائز أن تكون طبيعية لأن الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة ومنع ذلك تارة مطلقًا وتارة فى غير العناصر وتارة فى غير المستديرة كما فى «الحواشى الفخرية» كلها مكابرة لما سنذكر وذلك ــ أى كل واحد منهما ــ فى الحركة المستديرة محال، أما أنه لا يمكن أن يكون هربًا فلأن كل نقطة أى حدانيًا كان أو وضعًا.

أما قول بعض الشراح: إنما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لأنه ليس حركة الجسم عن وضع توجهه إليه بعينه لما سننقله عن الشارح الجديد، وكذا قوله: يجوز ذلك باعتبار الأزمنة كما يجوز باعتبار الأعراض على تقدير كونها إرادية فمدفوع بما ستعلم يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة، فحركته عنها توجه إليها، فإذا كان ترك الجسم إياه هربًا بالطبع كان طلبه إياه أيضًا توجهًا بالطبع فيلزم أن يكون المهروب عنه بالطبع من حيث كونه مهروبًا عنه بالطبع مطلوبًا بالطبع وهو محال.

لأن الهرب عن الشيء استحال أن يكون توجهًا إليه ولا ينتقض ذلك بالحركة المستديرة الإرادية بأن يكون وضع واحد مراد أو غير مراد فى حالة واحدة لجواز ذلك إذا كان لمبدأ تلك الحركة اختلاف أغراض ودواع كما فى غير الفلك أو

كان المطلوب من الحركة حفظ كمال بقدر الإمكان وإبقاء أمر كلى بتوارد الأمثال والأشباه كما فى الفلك على ما سيأتى بيانه.

قال الشارح الجديد: لا نسلم أن ترك وضع هو التوجه إلى ذلك الوضع بل إلى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع، وامتناع إعادة المعدوم.

أقول: ترك أمر شخصى وطلب آخر من نوعه تفنن لا يستند إلى طبيعة عديم الإرادة ضرورة وأيضًا فإن كل نقطة أو وضع فرض ثابتًا وفرض هرب الجسم بحركته الوضعية عنه لكان الهرب عنه بعينه طلبًا له، وأما أنها ليست طالبة أى طلبًا لحالة ملائمة فلأن طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب عنه والتوجه إلى الشىء بالطبع استحال أن يكون هربًا عنه.

قيل عليه: كل نقطة تفرض فى مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة يتوجه إليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة، وأجيب عنه فى «الحواشى الفخرية» تارة بدعوى الكلية فى الحركة المستديرة المستفادة من اللام فى التوجه إذا أخذت استغراقية لئلا يجرى فى المستقيمة وتارة بأن المتوجه إليه بالذات فى المستقيمة ليست إلا المنتهى لأن الحدود لفرضيتها لا توجه إليها كذلك.

أقول: والأولى فى الجواب ما فى «الشفا» وغيره من أن الحركة لا تكون منسوبة إلى الطبيعة وحدها بل بمشاركة أحوال غير طبيعية لا محالة، أما فى الكيف كما إذا أسخن الماء بالقسر، وأما فى الكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولاً مرضيًّا، وأما فى المكان كما إذا نقلت المدرة إلى حيز الهواء وكذلك إن كانت الحركة فى مقولة أخرى، والعلة فى تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب درجات القرب والبعد، فالطبيعة عند تحريكها الجسم إلى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة أخرى وهى الحصول فى حد، ولما لم يبق أحد أجزاء العلة لم يبق العلة فلا يلزم أن يكون الشىء الواحد مطلوبًا ومهروبًا لشىء واحد دفعة واحدة ولأن الطبيعة إذا وصلت الجسم بالحركة إلى الحالة المطلوبة سكنته، واعترض عليه.

أما أولاً: فبأنه إنما يلزم السكون إذا كانت الحالة المطلوبة أمرًا وراء الحركة يتوسل بها إليها وأما إذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة فلا، وأجيب فى المشهور على ما هو فى بعض الشروح مذكور بأن الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فلأنها لذاتها يقتضى التأدى إلى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير.

أقول: وفيه قصور لأنا نسلم أن الحركة ليست كمالاً مطلوبًا لذاته مطلقًا، فإن الجسم الإبداعى الذى ليس له كمال منتظر إلا استبقاء الأوضاع والأيون على التعاقب يكون حركة مطلوبة لذاتها لأنها نفس استثبات نوع ما يمكن أن يكون له بالفعل لا لأن يوصل بها إلى كمال آخر كما صرح به الشيخ فى «الشفا» فالأولى أن يقال: لما ثبت أن الحركة لا تكون طبيعية إلا ويكون الجسم على حالة غير طبيعية كأين غير طبيعى أو وضع أو كيف أو كم، كذلك وبإزاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية فإذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك الحالة الغير الطبيعية يكون لا محالة متوجهًا إلى حالة طبيعية توجهًا طبيعيًّا فلا يخلو إما أن يصل إليه ويتلبس به أو لا، لا سبيل إلى الثانى وإلا لزم دوام القسر والتعطيل فى الطبيعة دائمًا وليس فى الطبائع شىء معطل على ما توجبه العلوم الإلهية وليس هذا موضعه، فبقى الشق الأول وهو مستلزم للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية.

وأما ثانيًا: فبما قيل من أنه لا يلزم السكون إلا إذا لم يستعد الفلك بواسطة نيل تلك الحالة المطلوبة لارتياد حالة أخرى وهلم جرًّا إلى غير النهاية، حتى كما حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة أخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دائمًا.

أقول: وهذا أيضًا مدفوع لعدم جريانه فى الحركات الطبيعية كما قررنا فى الجواب عن الاعتراض السابق والمفروض ذلك والمستديرة الفلكية ليست كذلك لعدم انقطاعها على أسلوبهم ولا جائز أن تكون قسرية لأن القسر على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا طبع فلا قسر، ولأن الفاعل فى الحركة القسرية هو طبيعة الجسم المقسور بإعداد القاسر لها قوة يصدر عنها بسبب تلك القوة الحركية، فإذا لم يكن اقتضاء طبيعى فلا يكون هناك قسر، وأيضًا مستند الحركة القسرية إما طبيعية أو إرادة ومنتهى الحركات كلها هم الحركة المستديرة، فإذا لم

تكن طبيعية لا تكون قسرية فهى إرادية، وقد ورد فى القرآن والسنة ما يدل على أن حركات الأفلاك إرادية كقوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[1] والجمع بالواو والنون فى لغة العرب للعقلاء، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾[3] وفى «الصحيفة الكاملة» لمولانا على بن الحسين عليهما السلام قوله فى مخاطبة القمر: «أيها الخلق المطيع، الدائب السريع، المتردد فى منازل التقدير، المتصرف فى فلك التدبير» يدل دلالة تامة على ذلك لأن الاتصاف بالطاعة والجد والتعب والتردد فى المنازل والتصرف فى الفلك لا يكون بلا حياة وإرادة.

فإن قيل: لو كانت الحركة الفلكية إرادية اختيارية حيوانية لاختلف كأفعال الحيوانات؟.

فنقول: الفعل الذى يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفًا بل يكون على طريقة واحدة مستمرة لا يتغير، فإن اختلاف الأفاعيل لازم اختلاف الاختيارات المنبعث عن اختلاف الدواعى والأغراض، إلا أنه لازم نفس الاختيار وإلا استحال استمرار الفعل الواحد منه، والفلك لعدم اختلاف الدواعى يكون فعله الإرادى على نهج واحد ولهذا وقع فى كلام الأوائل أن آخر حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بأن وجودها فى جسمها ليس مخالفًا لمقتضى طبيعة أخرى لجسمها فإن الشيء المحرك لها وإن لم يكن قوة طبيعية كأنه شيء طبيعى لذلك الجسم غير غريب عنه، وقد ذكر بطليموس هذا المعنى فى الكلمة الرابعة من كتاب «الثمرة» فقال: «إذا طلب المختار الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعى فرق».

وفسر ذلك أبو العباس أحمد بن على الأصفهانى فقال: أراد بذلك الفلك الحى الناطق عند الفلاسفة الذى يختار أبدًا بقوة النفس الناطقة التى فيه وأمنه مع ذلك

(١) سورة الأنبياء آية ٣٣.
(٢) سورة يوسف آية ٤.
(٣) سورة فصلت آية ١٢.

من التغايير والاستحلالات لزوم النظام الذى هو أفضل الأفعال وبه قوام العالم كأنه مطبوع على ذلك لا فرق بين اختياره وطبعه، ثم أكد صاحب «الشفا» قدس الله نفسه وروَّح رمسه وزاده بيانًا وقال: إن كل قوة فإنما تحرك بتوسط الميل والميل هى المعنى الذى يحس فى الجسم المتحرك وإن سكن قسرًا أحس ذلك الميل فيه مقاومًا للمسكن فى سكونه طلبًا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لأن القوة تكون موجودة عند إتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودًا، فهكذا أيضًا الحركة الأولى فإن محركها لا يزال يحدث فى جسمها ميلاً بعد ميل وذلك الميل لا يمنع أن يسمى طبيعته لأنه ليس بنفس ولا من خارج ولا له إرادة أو اختيار ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب، فإن سميت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول: إن الفلك يتحرك بالطبيعة إلا أن طبيعته فيض عن نفس تجدد بحسب تصور النفس فقد بان أن الفلك ليس مبدء حركته طبيعية وقد بان أنه ليس قسرًا فهى عن إرادة لا محالة.

الفصل السابع فى أن القوة المحركة للفلك يجب أن تكون مجردة عن المادة

لما أثبت كون الفلك حيوانًا متحركًا بالإرادة أراد أن يبين أن الفلك إنسان كبير بمعنى أن مبدأ حركته ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفسًا مجردة عن المادة ذات إرادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف كمتعلق النفس الناطقة ببدن الإنسان، واعلم أن الأدلة المذكورة فى إثبات هذا المطلب مبتنية على حركة الفلك إما من جهة مبدئها وإما من جهة غايتها وغرضها لكون حركته إرادية كما علمت فى الفصل السابق، فلها فاعل وغاية، فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم: غرض الفلك فى حركته ليس حيوانيًا فإنه لا نمو له ولا تغذى إذ لا كون له ليكون غرضه شهوانيًا ولا مزاحم له ولا خرق إذ لا فساد له ليكون غضبيًا والأغراض بما هى حيوانية لا تخرج عن هذين فلها مراد عقلى وإدراك كلى فلها نفس ناطقة، والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم: حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهى لا يصدر عن قوة جسمانية، فحركة الفلك لا تصدر عن قوة جسمانية فبدء حركته نفس مجردة إذ العقل الصرف لا يباشر تحريك الأجسام لما ثبت عندهم أن العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص، والمباشرة للتحريك له جهة قوة ونقص.

ولما كانت هذه الطريقة أربط بالعلم الطبيعى اختارها المصنف وقال: على هيئة تركيب الشكل الثانى لأن القوة المحركة للفلك تقوى على أفعال غير متناهية ولا شىء من القوة الجسمانية كذلك، فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية فهى إذن نفس مجردة، أما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهى حركة الفلك فله لا محالة قوة يقوى على غير المتناهى من الأفعال، ولك أن تعلم أن النهاية واللانهاية إنما يلحقان بالذات الكم سواء كان متصلاً وهو المقدارى أو منفصلاً وهو العددى، والمقدار نفسه كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقدارى والعددى فى الازدياد فقد يمكن فيه فرض اللانهاية العددى فى الانتقاص، وأما الشىء الذى ليس

من باب الكم كالقوى ففرض النهاية واللانهاية فيه إما بسبب ما هو فيه أو بسبب ما هو عليه.

أما الأول: فلو كانت الأجسام غير متناهية كانت القوى أيضًا بسبب ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع الأعراض السارية فيها.

وأما الثانى: فهو أن يكون المقوى عليه غير متناهية وهو إنما يتصور فى ثلاثة أمور: الشدة والمدة والعدة، والفرق بين هذه الأمور وعدم التناهى فى كل منها إنما يتحقق ويعلم بأن نفرض تارة رماة متفاوتة القوى فى سرعة الرمى وبطؤه فيختلف لا محالة أزمنة قطع سهامهم مسافة معينة ثم نفرض رماة متفاوتة القوى فى طول مدة نفوذ الرمى فى الجو وقصره فيختلف أيضًا أزمنة حركات سهامهم فى الهواء ثم نفرض رماة متفاوتة القوى فى كثرة صدور رمى بعد رمى وقلته، فالاختلاف الأولى فى القوى إنما يكون بالشدة فالتى زمانها أقل أشد قوة من التى زمانها أكثر ويلزم منه أن يقع عمل غير المتناهية فى الشدة لا فى زمان، ولأجل ذلك حكموا بامتناع تحريك الله تعالى جسمًا على سبيل المباشرة إذ ما من حركة إلا ويتصور أسرع منها عن قوة أشد فإذا حرك الواجب تعالى جسمًا يجب أن لا يتصور حركة أسرع منها وهو باطل، إذ لو تحقق حركة لا أسرع منها وقوعها فى لا زمان وهو محال، والاختلاف الثانى بالمدة فالتى زمانها أكثر أقوى من التى زمانها أقل فغير المتناهية منها ما يقع عملها فى زمان غير متناه.

والاختلاف الثالث بالعدة، فالتى عدد عملها أكثر أقوى من التى يكون أقل، فغير المتناهية منها ما يصدر عنها أعمال غير متناهية فقد علم مما ذكر أن مبادئ حركات الأفلاك وإن لم تكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة وهذا هو بيان الصغرى، وأما بيان الكبرى فأشار إليه بقوله: وإنما قلنا إن القوة الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية لأن كل قوة جسمانية سارية فى مادة الجسم حسسب سريان الصورة المقدارية فيها، وإنما قيدناها بذلك لأن الكلام فى الأفلاك ولا شك أن قواها إذا كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها ولئلا ينتقض الحكم الآتى بالقوى النباتية والحيوانية الحالة

فى الأجسام الآلية الغير المنقسمة بانقسامها، فهى قابلة حسب تجزؤ الجسم إلى أجزاء يكون كل واحد منها جسمًا للتجزؤ إلى أجزاء يكون كل منها قوة فى جزء من ذلك الجسم على جزء من أثر الكل بحيث تكون نسبة جزء القوة وأثره المقوى عليه فى جزء الجسم إلى كل القوة وأثره المقوى عليه فى كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم إلى كله هكذا قالوه.

والحق عندى أن النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار وذلك لا يضرنا كما أشار إليه بقوله: والجزء منها ــ أى كل جزء من القوى ــ يقوى على شىء، والجملة تقوى على مجموع تلك الأشياء وإلا ــ أى وإن لم يكن أثر جزء القوة ــ أثر كل القوى وحينئذ لا يخلو إما أن لا يقوى الجزء على شىء أصلاً فلزم أن لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويًا للكل فى الحقيقة وقد بين أن الأجزاء كذلك، هذا خلف، أو يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل، فإذن لكان الجزء من القوى مساويًا للكل منها فى التأثير، هذا خلف أيضًا.

فإن قيل: كون أثر جزء القوى جزء أثر كلها إن كان بالنسبة إلى كل الجسم نختاج أن جزء القوى لا أثر له بالنسبة إليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وإنما يلزم لو لم يكن له أثر بالنسبة إلى جزء الجسم الذى حل فيه وهو ممنوع، وإن كان بالنسبة إلى جزء الجسم نختار أن أثر جزء القوة فى جزء الجسم كأثر كلها فى كله ولا نسلم لزوم المساواة بين الجزء والكل وإنما يلزم لو كان تأثير الجزء فى الكل كتأثير الكل فى الكل.

قلنا: قد سبق أن الكلام فى الأجسام البسيطة المتشابهة الأجزاء التى لا يكون فيها قوى متخالفة بعضها يعاوق بعضها فلا تفاوت بين تأثير جزء القوة فى جزء الجسم البسيط وبين تأثير كلها فى كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فإن التفاوت بحسب القابل ليس إلا فى الحركات القسرية، وأما التفاوت فى الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الأمور الخارجة عن طباع الجسم لا بحسب قوة القوة المحركة وضعفها.

قال الشيخ فى «الإشارات»: إذا كان شىء ما يحرك جسمًا ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر لا يكون أحدهما أعصى، والآخر أطوع حيث لا معاوقة أصلاً. انتهى. فقد ثبت أنه ليس لزيادة الجسم تأثير فى منع التحريك الطبيعى حتى يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز أن يكون تأثير جزء القوى مثل تأثير كلها سواء كان فى جزء الجسم أو فى كله لاستلزامه مساواة الأضعف فظهر أن القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه كلها ومتى كان كذلك فالمجموع ـــ أى كل القوة ـــ لا يقوى على غير المتناهى لأن الجزء منها إما أن يقوى على جملة متناهية من مبدأ معين أو على جملة غير متناهية.

والثانى: باطل إذ المجموع يقوى من ذلك المبدأ على ما هو أزيد فيلزم الزيادة على غير المتناهى المتسق النظام فى جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع المتحركين عن مبدأ معين هذا خلف، وأشبه ما قيل فى فائدة تقييد الغير المتناهى بالمتسق النظام هو أن المراد بكونه متسق النظام أن يكون امتدادًا واحدًا ذا أجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة على غير المتناهى بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك أن ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كالمأة[1] الغير المتناهية[2] والألوف الغير المتناهية[3] فإنه تتطرق فيه الزيادة على غير المتناهى وهكذا حكم الشهور المتضاعفة والسنين المتضاعفة إلى غير النهاية لازدياد إحداهما على الأخرى لا من حيث أن مجموع كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الفلكية متصل حسب اتصالها، بل من حيث إن عرض العدد لأجزائه المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهورًا وسنين وأخرجها عن نعت الاتصال والاتساق، فإن الزيادة على العدد الغير المتناهى[4] العارض للأجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهى[5] غير مستحيلة لأن هذا الامتداد مما يقبل

---

(١) كالمائة.

(٢، ٣، ٤، ٥) غير المتناهية.

الانقسام إلى أنحاء مختلفة إلى غير النهاية فلا محالة يكون كل واحد من آحاد بعض الانقسامات مشتملاً على عدة من آحاد بعض آخر كالسنين والشهور وكذا يتصف الحركة أيضًا بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين أى باعتبار هويتها الإتصالية وباعتبار العدد العارض لأجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها باعتبار الأول دون الثاني، وقد يفسر اتساق النظام بعدم الانقطاع ونعني بالزيادة على غير المتناهى العديم الانقطاع الزائدة عليه فى جهة عدم تناهيه احترازًا عن الزيادة على غير المتناهى فى جهة تناهيه لجوازها بل وقوعها كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية[1] مبتدأتين من مبدأين مختلفين والدليل عليه أن المصنف لم يقم الزيادة بكونها فى جهة عدم التناهى وفيه بعد المساعدة على دلالة اللفظ عليه أن اعتبار وقوع التحريكين من مبدأ واحد كما فعله المصنف يغنى عن ذكر هذا القيد، قيل: لا نسلم أن التفاوت واقع فى الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال.

لم لا يجوز أن يقع التفاوت فى الخلال لاختلاف الحركتين فى السرعة والبطء؟.

أقول: لما كان تفاوت القوى منحصرًا فى شدة أو مدة أو عدة فإن حصل الاتفاق فى أمرين يكون التفاوت بالآخر فإذا فرضنا قوتين إحداهما جزء الأخرى فى شيئين متساويين بحركاتهما فى مسافة عن مبدأ محدود واستويا شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور، ومع الاتفاق فى الشدة والعدة لا يقع التفاوت فى الوسط، فلا بد أن يقع فى الطرف الآخر، فعلم أن الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الآخر مثله، فالمجموع لا يقوى على غير المتناهى لأن انضمام المتناهى إلى المتناهى بمرات متناهية لامتناع المرات الغير المتناهية[2] لا لما قيل من أن القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية لإمكان اعتبار الآنات فى الأجزاء الوهمية للقوة ولكون الكلام فى الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم، بل لأن الانقسان

(١، ٢) غير المتناهية.

سواء كان خارجيًا أو وهميًا لا يكون إلا متناهيًا كما حقق سابقًا، والأجزاء الفرضية الصرفة لا أثر لها لعدم وجودها إلا فى الخارج ولا فى الذهن على وجه الامتياز لا يوجب اللاتناهى فثبت أن كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات وغيرها فهو متناه، واعلم أن ههنا إيرادات مشهورة:

الإيراد الأول: أن الحكم بتناهى سلسلة من جهة ازدياد سلسلة أخرى عليها لا يجرى فى المتعاقبات لعدم وجودها معًا، وإلا يلزم على الفلاسفة الاعتراف بتناهى الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم، وأجيب عنه بأن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان هاهنا هى القوى وهى موجودة فى الحال بخلاف الحوادث إذ لا مجموع لها حاصلاً فى الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لأن الحكم بتناهى القوى من جهة الزيادة والنقصان إنما يكون بسبب وقوع التفاوت فى الأفعال الموجب للتناهى فالإشكال باق بحاله.

والجواب الحق هو: أن عدم التناهى فى شىء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان مطلقًا بل ربما يوصف شىء بهما وباللاتناهى معًا إذا كانت الجهتان مختلفتين إذ الزيادة والنقصان لما كانا من خواص الكم المتناهى فلا يمكن تحققهما إلا فى جهة التناهى ولا ينافى ذلك عدم التناهى فى جهة أخرى يقابلها قد يكون وقد لا يكون، فإذا حكم على امتناع سلب النهاية فى تلك الجهة كما فى المترتبات الموجودة فذلك لأمر آخر تقتضيه لا لأجل التفاوت فى جهة يلينا وإذا أيقنت هذا فنقول فى بيان الفرق بين الصورتين: إنه لما كان عدم التناهى الحوادث وازديادها كل منها فى جهة على حدة لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهى سالمًا عن المنع لأن طبيعة الازدياد فى جهة لا تقتضى تناهى الجهة الأخرى كما مر.

وأما الأفعال الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة وضعفًا المقتضيتين للتفاوت فيها بحسب طبيعتهما ولما كانت متحدة المبدء فى امتدادها فلا بد من التفاوت فى الجهة الأخرى الموجب لتناهيها فى تلك الجهة أيضًا.

الإيراد الثاني: هو أن اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي[1] عن القوى الجسمانية هو أن يكون للفلك محرك مفارق وهو إما أن يكون نفسًا أو عقلاً، والنفس المفارقة إنما حاولت تحريك جسمها لكونها فى كمالاتها بالقوى وإلا فلا حاجة لها إلى التحريك فهى مفتقرة إلى شيء تكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج به الكمالات النفسية من القوى إلى الفعل فلا بد من تحريك السماء من مبدء[2] عقلى مع أنهم حكموا بأن الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن مفارق عقلى بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية كما ستقف عليه، وأجيب عنه بأن: لتحريك السماء مبدءًا بعيدًا هو العقل، ومبدءًا قريبًا هو النفس، فكون مزاول التحريك أمرًا جسمانيًّا لا ينافى أن يكون للتحريك مبدأ آخر عقلى.

أقول: الأولى أن يقال: لما كانت المبادىء العقلية عللاً غائية فى حركات الأفلاك ومهية العلة الغائية هى علة فاعلية لفاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فهى بالاعتبار الأول مبدأ بعيد للفعل، وبالاعتبار الثانى مبدأ قريب له فما وجد فى كلامهم من أن للفلك محركين نفسانى وعقلانى فالمراد الفاعل والغاية هما مبدءان قريبان وما وجد من أن المحرك للفلك إما نفس وإما عقل فالمراد الفاعل فقط.

الإيراد الثالث: النقض بالقوة الانفعالية للهيولى الأولى فإنها عندهم غير متناهية الانفعال كما أن المبادئ المفارقة غير متناهية الفعل وإليه يرجع ما فى «الحواشى الفخرية» من لزوم انقطاع الزمان على تقدير صحة الدليل المذكور لأجزائه بأن الفلك جسم بسيط قابل للتجزئة إلى أجزاء متشابهة يكون كل منها قابلاً للحرارة والكل قابل للحركة الغير المتناهية، فإذا كان جزؤه غير متناهى الحركة يلزم المساواة بينهما وهو محال وإن لم يكن كذلك كانت حركة الكل

---

(١) غير المتناهى.

(٢) مبدأ.

أيضًا متناهية لأن نسبة الحركتين كنسبة الجسمين المتشابهين فيلزم انقطاع الزمان هذا خلف.

والجواب: أن الهيولى الأولى ليس لها فى ذاتها إلا القوى المحضة وهى من هذه الحيثية فاقدة لجميع الأشياء وأما استعدادها لشىء بعد شىء فهو لا يحصل لها من ذاتها بل من جهة حصول الصور والهيئات فيها فمعنى كونها قابلة للأمور الغير المتناهية أنها يحصل لها من جهة حصول كل صورة أو هيئة استعداد لصورة أخرى أو هيئة أخرى فهى فى ذاتها غير متأتية لقبول صورتين أو هيئتين معًا فضلاً عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك قبول الفلك لكل حركة إنما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها وهكذا إلى غير النهاية، وأما ذات القابل بما هو قابل فليس لها إلا القبول للحركة مطلقًا أعم من أن يكون واحدة أو كثيرة ومتناهية أو غير متناهية هذا ما يخطر ببالى.

الإيراد الرابع: أنه لو لم تم الدليل لامتنع أن تكون القوة المنطبعة الفلكية ملاصقًا للتحركات الفلكية الغير المتناهية[1]، والجواب عنه على ما فى «الشفاء» و «الإشارات» وغيرهما أن القوة الجسمانية الفلكية لا يزال ينفعل عن المبدأ العقلى ويفعل فى الفلك والممتنع على القوى الجسمانية التأثير الغير المتناهى[2] على سبيل المبدئية والاستقلال لا التأثير الغير المتناهى على سبيل الوساطة ولا الانفعالات الغير المتناهية، فإن بين هذه المعانى فرقًا وامتناع واحد منها لا يؤدى إلى امتناع الجميع وأما كيفية صدور الأمور الحادثة عن المبادئ الثابتة فليس هذا موضع بيانها.

الإيراد الخامس: أن دورات الأفلاك مختلفة بالزيادة والنقصان، فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما يقوى عليه القوى المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهى القوتين المحركتين ومن تناهيهما تناهى الحركتين.

والجواب: أن التفاوت بين المفارقات المحركة للأفلاك بحسب الشدة لا يوجب تناهيها بحسب المدة ولا يجرى مثل ذلك فى الجزء القوة بالنسبة إلى كلها لتشابههما

(١، ٢) غير المتناهية.

واتحاديهما فلا اختلاف بينهما إلا بحسب الكمية فى العمل، وأما المفارقات فإنها مختلفة الجواهر فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزء فعل الآخر فيجوز كونها لاختلاف جواهرها مبادئ لأمور مختلفة بالشدة والضعف كمحركات مختلفة بالسرعة والبطء متحدة بالزمان.

الإيراد السادس: أن الأرض لو خليت وطبيعتها لكان يوجد عن قوتها سكون دائم، والجواب عنه: بأن السكون لكونه عدميًا ليس فعلاً صادرًا عن القوى غير مفيد لأنه هب أن السكون عدمى لكن حصول الجسم فى حيزه من مقولة الأين وهو عرض من الأعراض موجود، وذلك مستفاد من قوته الطبيعية، فالحق فى الجواب عدم تسليم كونها طبيعيًا، واعلم أن صاحب «التلويحات» ذكر فى إثبات أن القوى الجسمانية لا يجوز أن تقوى على فعل غير متناه دليلين:

أحدهما: قوله: إن القوى الغير المتناهية لو حركت جسمًا بكل قوتها مسافة وحركته أخرى متناهية فلزمانهما بالضرورة نسبة وكذا لسرعة حركتيهما وبطؤهما، فنسبة تأثير الغير المتناهى أثره إلى تأثير المتناهى أثره نسبة متناهى الثانية إلى متناهيه.

والثانى: قوله: نفرض قوة تحرك جسمًا عن مبدأ مفروض حركات لا يتناهى وتتحرك بمثل تلك القوى أصغر منه وأقل ميلاً عن ذلك المبدأ مساويًا مع تحريكات الأول شدة وعدة، فتتفاوت المدة بالضرورى وإلا لاستوت القدرة على قليل التمانع وكثيره، هذا محال وكان التفاوت فى الآخر.

أقول: فى كل من الدليلين نظر من وجهين:

أحدهما: مشترك والآخر مختص.

أما النظر المشترك بينهما فهو جريانهما فى القوى المجردة فيلزم أن لا ينسب حركة غير متناهية إلى قوى واحدة سواء كانت مجردة أو جسمانية، بل إلى قوى متعددة غير متناهية ولا بد فى تجددها من حركة دورية سرمدية أخرى والكلام عائد فيها وفى محركها أيضًا فلا بد أن يكون فى الوجود طبقات من الحركات والمحركات غير متناهية.

وأما النظر المختص بالأول فهو أن التفاوت بين القوتين الغير المتناهية والمتناهية لا يمكن أن يحصل إلا بحسب المدة أو العدة دون الشدة لعدم إمكان حركة غير متناهية فى السرعة كما مر فكون القوة متناهية من جهة الشدة لا ينافى كونها غير متناهية من جهة أخرى كالمدة.

وأما النظر المختص بالثانى فهو أنه لا يثبت به عموم الدعوى لكونه غير جار فى الحركات الطبيعية ولذلك خصه الشيخ الرئيس فى النمط السادس من «الإشارات» ببيان امتناع تحرك جسم حركة قسرية بقوة غير متناهية، إذ قد علمت أن الجسم الصغير يساوى الكبير فى قبول الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما مع رفع المعاوقة الخارجية إنما هو بحسب القوة المحركة قوة وضعفًا لا غير، والله أعلم بحقائق الأمور.

الفصل الثامن فى أن المحرك القريب للفلك قوة جسمانية

لما ثبت فى الفصل السابق كون النفس التى للفلك مجردة أراد أن يبين فى هذا الفصل أن لها قوة بها تدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التى لنفوسنا فى كون كل منهما محلاً لارتسام الجزئيات الإدراكية إلا أن الخيال مختص بعضو لائق له هو مقدم الدماغ، وتلك القوة غير مختصة بشىء من أجزاء الفلك بل سارية فى جميع أجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض أجزائه على بعض، وتسميتها نفسًا منطبعة من باب التسامح لامتناع كون شىء واحد ذا نفسين، أعنى ذا ذاتين واستحالة تقوم المادة بصورتين جوهريتين، فقال: لأن التحريكات الاختيارية الجزئية الصادرة عن نفس الفلك أما أن يقع عن تصور كلى أو جزئى، فإن الحركات الاختيارية إنما توجد بإرادة تابعة لشوق منبعث إما عن تصور جزئى كالتخيل والتوهم أو كلى كالتعقل لتلك الحركة ولا بد أيضًا من التصديق بترتب الغاية وما فى حكم التصديق فإن الحيوان مثلاً إذا تحرك فلحركته الاختيارية مباد مترتبة أبعدها عن الفعل قوته المدركة وهى إما الخيال أو الوهم كما فى غير الإنسان أو العقل العملى بتوسطهما كما فى الإنسان، ثم قوة الشوق المنبعث عن إدراك الملائمة والمنافرة وهو غير الإدراك لتحقق الإدراك بدونه ثم الإرادة والكراهة وهى مبدء العزم والإجماع التى تصمم بعد التردد والدليل على مغايرتهما للشوق إرادة الإنسان تناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع وكراهة تناول ما يشتهيه بسبب زاجر عقلى أو شرعى أو خلقى كالحياء ونحوها، وذهب بعضهم إلى أن الإرادة شوق متأكد وليس نوعًا آخر وتحقيقه يحتاج إلى بسط من الكلام لا يسعه هذا المقام.

إذا تقرر هذا فنقول: لا سبيل إلى الأول لأن ما يوجد من الحركات الإرادية لا يكون إلا حركة جزئية فهى تابعة لشوق جزئى منبعث عن رأى جزئى، فلو حصل لنا رأى كلى وانبعث لنا منه شوق كلى استتبع إرادة كلية لم يكن هذا الرأى الكلى مع ما يتبعه من الشوق الكلى والإرادة الكلية كافيًا فى صدور الحركة

الإرادية الجزئية وذلك لأن التصور الكلى نسبة إلى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية الإرادية دون بعض وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وأنه محال، فمبدأ الحركات الجزئية الإرادية أى المحرك القريب للفلك له تصورات جزئية وكل ما له تصور جزئى فهو جسمانى، قيل: هذا لا يصح على إطلاقه إذ الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية، وقد صرحوا بأن الجزئيات المجردة ترتسم فى النفس.

أقول: مناط الجزئية عندهم إنما هو بنحو الإدراك الإحساسى أو العلم الحضورى فكل ما يرتسم فى النفس فهو كلى وإن تخصص بكليات كثيرة فذلك التصريح منهم، أما أن يأول بالعلم الحضورى وهو بعيد أو بأن الصورة العقلية من حيث إنها كيفية حالة فى نفس شخصية متخصصة بالعوارض الذهنية المشخصة تكون جزئية وإن كانت بالقياس إلى أفرادها الخارجية أو الذهنية كلية فهى باعتبار أنها علم جزئى وباعتبارها أنها معلوم كلى لأن الصورة الجزئية ترتسم وهى أصغر وترتسم وهى أكبر.

فأما أن الاختلاف فى الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة كصورة الفيل والذبابة أو لاختلاف المأخوذ عنه والمنتزع عنه الصورتان بالصغر والكبر أو لاختلافهما فى المحل من المدرك قبل الحصر ممنوع لجواز أن يكون لاختلاف الأعراض كالشكل والسواد والبياض.

أقول: الكلام فيما يحصل به التفاوت فى الكبر والصغر، ولا شك أنه إما كم أو ذو كم بالذات أو بالعرض من حيث هو كذلك فمع الاتفاق فى المهية ولوازمها لا يكون الاختلاف فى المقدار إلا باختلاف المأخوذ عنه أو الحاصلة فيه الصورتان فى المقدار ولا دخل للمعارض فى ذلك لأنا لا نحتاج فى تخيلهما كبيرًا أو صغيرًا إلى اعتبار إيقاع عارض فى إحداهما ليس فى الأخرى، لا سبيل إلى الأول لأنا نتكلم فى الصورتين من نوع واحد فهما صورتا شيء واحد فيكونا متحدىّ المهية لأن صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب المهية بناء على حصول مهيات الأشياء فى الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل إلى الثانى لأن الصور المختلفة

بالصغر والكبر لا يجب أن تكون مأخوذة من خارج، بل يجوز أن يكونا صورتين لأمر معدوم كجبل من ياقوت بناء على أنا قد نتصور أمورًا لا وجود لها فى الخارج وعليه مبنى إثبات الوجود الذهنى فتعين القسم الثالث، فيكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة فى موضع مما له تصور جزئى غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لا محالة فى الوضع وما هذا شأنه فهو جسمانى وههنا شكوك وإزاحات يجب التنبيه عليها.

الأول: النقص بصدور الجزئيات عن البارى مع انتفاء القوة الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، والجواب عنه: أن الجزئيات الجسمانية غير مستندة إليه تعال كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه لا يسعه هذا المقام.

الثانى: أن مقتضى استواء التصور الكلي إلى جزئيات الحركة وجوب تخصصه بمخصص، وأما كون ذلك المخصص تصورًا جزئيًا فممنوع، والجواب: أن التصور الكلى مع المخصص تصور جزئى فالمخصصات المنضمة إلى التصور الكلى تجعله تصورات جزئية.

الثالث: أن الدليل لابتنائه على امتناع ارتسام الصغير والكبير فى المجردات إنما يختص بامتناع إدراك ذوات المقادير للقوة المجردة والحركة مما لا مقدار له صغيرًا أو كبيرًا، فلا يجب أن يكون إدراكها بقوة جسمانية، والجواب: أن الحركة الجزئية لا تخلو عن التقدير الجسمانى باعتبار المسافة لما تقرر عندهم من أن المسافة من مشخصاتها وله مقدار بلا شبهة.

الرابع: أنه لو كانت للفلك قوة ترتسم فيها صور الجزئيات لزم أن لا تتفاوت الصور المرتسمة بالصغير والكبير وذلك لسريان القوة المدركة فى جميع أجزائه وعدم رجحان جزء منه على جزء فى القبول والانتقاش.

أقول: ويمكن الجواب عنه بأن إدراك القوى المنطبعة الفلكية إما لحركاتها أو لوازم حركاتها لأن إدراكاتها ليست جزءًا فيه وهى لا تتصور المحال كما حققه الحكماء، فإن كان الكلام فى إدراكها نفس تلك الحركات والوجه فى ترجيح بعض المواضع لارتسام صورها فيه دون بعض فنقول: صور الحركات مرتسمة فى

مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة، فصورة الحركة السريعة ترتسم فى الجزء السريع الحركة منه وصورة الحركة البطيئة ترتسم فى الجزء البطىء الحركة، وكذا صورة حركة كل قوس ترتسم فى تلك القوس عظيمها فى العظيم وصغيرها فى الصغير، وأما السؤال فى لمية تخصيص بعض الأجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال فى آية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر بيانه.

وإن كان الكلام فى إدراكها لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة وعوارضها الخاصة والسبب فى تخصيص مواضع من الفلك بأعينها بارتسام صورها الإدراكية فيها فنقول: أوضاع المناطق والأقطاب ونسب الكواكب بعضها مع بعض ونسب العلويات إلى السفليات مما به يحصل امتياز أطراف الفلك بعضها عن بعض وبذلك يخص بعض المواضع بقبول بعض الصور وبمقدار خاص منها دون غيره وعدم اطلاع البشر على تفصيل أمر وخصوصياته لا يدل على نفيه.

الخامس: أنه لو كانت نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخلو إما أن يكون لها علوم غير متناهية لكائنات من الحركات وغيرها فى أزمنة غير متناهية شيئًا بعد شيء بحسب ترتب أزمنة وجودها، وإما أن يكون لها علوم متناهية لكائنات متناهية، فإن كان الأول فيكون هناك سلسلة من أمور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لأن الحوادث الغير المتناهية وإن كانت غير مجتمعة لكنها إذا اجتمعت صورها الإدراكية مترتبة فى ذات مدركة فيوجد الغير المتناهى[1] من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة الآحاد الغير المتناهية ذات الترتيب وإن كان الثانى فيلزم أن يكون الحوادث اليومية متناهية الصور والتحقيق أنها غير متناهية الصور.

أقول: لنا أن نجيب عن ذلك أما على رأى من ذهب إلى أن نسب مقادير حركات الأفلاك بعضها إلى بعض باعتبار أزمنة عوداتها عددية كما يؤيده الرصد فبأن النقوش الكائنة فى مدارك المنطبعة السارية فى أجرامها متناهية ولا يوجب

---

(١) غير المتناهية.

ذلك تناهى صور الكائنات لوجوب تكرار الوضع الفلكى عنده الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها بعد مرور مبلغ من الآلاف الكثيرة كما أشير بقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾(١).

وإليه ذهب صاحب «الإشراق» ومتابعوه، فللحوادث عندهم الآلاف ضوابط كلية حاصلة فى نفوس الأفلاك عن مباديها العقلية وتلك الضوابط الكلية واجبة التكرار أى الحوادث تزول وتعود إلى شبه ما كانت عليه لا إلى عينه لامتناع إعادة المعدوم بالقواطع البرهانية، فإذا كانت النفس الفلكية منتفشة بها على نحو كبريات الاقترانيات أو صغيرات الاستثنائيات أى أنه كلما كان كذا وكانت مما يتخيل الأمور الجزئية ويتخيل الوصول إلى كل نقطة على نحو إدراك الصغريات الاقترانية والكبريات الاستثنائية أى لكن كان كذا وليس بكذا فلها أن تعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية إلى تلك الكليات التى هى العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلى ليحصل لها العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئى، وهكذا إلى أن يعود الأوضاع بعينها ولا يوجب ذلك تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالأبدان كما توهمه بوذا سف التناسخى المنجم لامتناع ذلك التكرار كما تبين فى موضعه.

وأما على رأى من زعم أن نسب الحركات الفلكية جميعها أو بعضها صمية بناء على أنها أدل على القدرة وأعلى فى الإيجاد لعدم تكررها وانحصارها ووجوب اعتقاد ما هو الأعلى والأشرف فى حق الله وقدرته وجوده وإن لم يطابق الرصد لأن أمور الرصد تقريبية والنسب الحقيقية ربما لا تدرك بها فبأن النفوس المنطبعة للأفلاك كتاب المحو والإثبات ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾(٢) المعبر عنه باللوح المحفوظ، فقيل: إن فى رأس كل سنة من سنى العالم الإلهية ثلاثمائة ألف وستين ألفا مما يعده المنجمون يثبت الله فى تلك النفوس صور ما أوجده فى

---

(١) سورة الطارق آية ١٢.

(٢) سورة الرعد آية ٣٩.

السنة الأخرى وهكذا إلى غير النهاية على ما ذهب إليه الحكماء، وأشير إلى أوائل هذه السنين بقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ﴾[١] وأشير إلى أيام تلك السنين بقوله تعالى: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾[٢].

أقول: الأقرب إلى الصواب هو الرأى الأول المنسوب إلى الحكماء الفرس والأقدمين من مصر واليونان لأن تلك العلوم الجمة الحاصلة فى نفوس الأفلاك إما أن تكون كلية أو جزئية، فإن كانت كلية فليست فى مقصودنا من شىء لأن الكلام فى القوى المنطبعة الفلكية وإدراكاتها الجزئية وإن كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها لتضاد بعضها مع البعض لا تحصل دفعة واحدة فإن مناط الجزئية أما التخيل والإحساس إذا كان المعلوم ماديًا أو العلم الحضورى إذا لم يكن كذلك، وكلامنا فى الأول ظاهر أن ذلك لا يكون إلا شيئًا فشيئًا وبحسب تعاقب الاستعدادات وتوارد الانفعالات.

وأما أن النسب الصمية أدل على القدرة وأعلى فى الإيجاد فمحل نظر، بل العددية أشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكمة بأن النغمات التأليفية العددية النسب أشرف من غيرها وهل ذلك إلا كقول من يقول: النغمات الغير المنتظمة[٣] والأشعار الغير الموزونة[٤] أعلى فى القدرة وأدل على كمال صانعها من غيرها لعدم انحصارها وانحصار المنتظمات والموزونات، وأما الرموز القرآنية فلها محامل وتأويلات غير ما ذكر، والله أعلم بحقائق أسراره ورموز آياته.

---

(١) سورة الأنبياء آية ١٢.

(٢) سورة السجدة آية ٥.

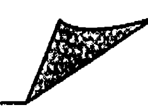
(٣) غير المنتظمة.

(٤) غير الموزونة.

الفن الثالث: فى العنصريات

أى: العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلاثة وغيرها، وهو يشتمل على ستة فصول:

فصل فى البسائط العنصرية



فصل فى البسائط العنصرية

وهى أربعة باستقراء أوائل الملموسات وجدان وعدم خلو الأجسام المستقلة الحركات عن أحد الفاعلتين اللتين هما: الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة إما من الوسط أو إليه بالغة إلى الغاية أولاً وكذا عن إحدى المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الأشكال بيسر أو عسر على وجه النقص وامتناع اجتماع اثنين من كل من القبيلين فى جسم واحد للتقابل بينهما.

فإذا تركب كل من الفعلين مع كل من الانفعالين حصلت أربعة أقسام: بارد رطب هو الماء، وبارد يابس هو الأرض، وحار يابس هو النار، وحار رطب هو الهواء.

فهذه من أمهات المواليد وأركان عالم الكون والفساد واسطقسات المركبات وعناصرها التى منها التركيب وإليها التحليل وأصول الكائنات، ولكل واحد منها صورة مقومة لمهية نوعه ووجود هيولاه غير محسوسة فينبعث عنها الكيفيات المحسوسة وكل واحد منها يخالف الآخر فى صورته الطبيعية أى النوعية وإلا لشغل كل واحد منها يوافق آخر فى صورته النوعية بالطبع حيز ذلك الآخر والتالى باطل إذ لا يستقر شىء منها حيث استقر الآخر وهذا فى الأطراف أظهر، فالمقدم مثله.

واعلم أن الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء المتبخر تارة والمتجمد أخرى، فإن الصورة المائية فى البحار والجمد باقية لأنها ترجع إلى مقتضاها بأقل معاون. وإذا قيل للماء الحار أنه بارد لا يعنى أنه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية إذا اشتدت قد تبطل الصورة وتعد المادة لما يناسبها من الصور كما قال.

وكل منها واحد قابل للكون والفساد أى: ينقلب بعضها إلى بعض بلا توسط أو بتوسط واحد أو أكثر، فالأقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب كل منها إلى الثلاثة الباقية اثنا عشر: ستة منها تحصل من انقلاب كل من المتلاصقين إلى الآخر.

وأربعة تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بوسط واحد إلى الآخر، واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين إلى الآخر، والمشهور أن الستة الأول تكون

بالذات والستة الباقية لا تحصل إلا بوسط أو وسطين ويكذبه ظاهر قول الشيخ: إن الصاعقة يتولد من أجسام نارية فارقها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثقة ولا شك أن الصاعقة مما يغلب عليها الأرضية لثقلها وصلابتها.

وقد حكى الشيخ أيضًا: أنه قد نزل فى زمانه من الهواء ما زاد على مائة وخمسين رطلاً شيء كالحديد.

وأيضًا صرحوا بأن النار القوية تحيل الأجزاء الأرضية نارًا هكذا قيل، وفيه من الكلام ما لا يخفى.

والمصنف أشار إلى وقوع هذه الأقسام الستة من الانقلابات فى ستة أمثلة معللاً بها على قبول هيولى العناصر لانخلاع صورها والتلبس بها اثنان منها بين الماء والأرض واثنان منها بين النار والهواء، وأما اللذان بين الماء والأرض فأحدهما قوله: لأن الماء ينقلب حجرًا فإن المياه الواردة على بعض المواضع بعدما يخرج من منابعها وهى صافية جارية مشروبة وينحجر حجرًا قريب الحجم من حجمها فى زمان قليل، فليس تكوّن الحجر منها بسبب أن فيها أجزاء أرضية انعقدت حجرًا صلبًا بعدما ذهب عنها الماء بالتبخر أو التصوب وإلا لم يكن الزمان الذى وقع فيه التحجر على حد من القصر لم يقع فى أضعافه ذهاب تلك المياه الكثير بالتبخر ولوجب أن يحس فيها لكدورة أرضيته، فإنها لو كان انعقاده من أجزاء أرضية غير محسوسة لغاية قلتها للزم أن لا يتكون إلا شيء قليل من الحجر من مياه كثيرة وليس الأمر كذلك كما يعاين فى مواضع عديدة منها: «سيهكوه» وهى قرية من بلدة مراغة من جملة أذربيجان، بل الحق أن ذلك إنما هو بخاصية فى بعض المواضع من الأرض خلق الله فيها قوة معدنية شديدة التأثير فى التحجر إذا صادفتها المياه تحجرت وربما كانت فى باطن الأرض فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرًا وقد شوهدت فى بعض البلاد أشباح حجرية على هيئة أشخاص إنسية من رجال ونساء وولدان لا يعوزها من التشكيل والتخطيط شيء وأشخاص بهيمية وسائر أمور يتعلق بالإنسان على حالات مخصوصة

وأوضاع يغلب على الظن أنها كانت قوالب إنسية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم.

وثانيهما قوله: والحجر يتحل بالجبل الأكسيرية ماء سيَّالاً فإن لطلاب الإكسير فى جعل الأجسام الصلبة الحجرية مياهًا طريقين:

أحدهما: تصيرها بالإحراق أو السحق ملحًا أو ما يجرى مجراه كالنوشادر ثم إذابتها المياه.

والآخر: إيقاعها فى المياه الحادة وتحليلها بها ثم إدامة الحيلة عليها حتى تصير مياهًا جارية، وأما اللذان بين الهواء والماء. فأحدهما ما أشير إليه بقوله: وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى فى قلل الجبال فإنه يغلظ الهواء سحابًا بواسطة برد يصيبه هناك لا لأجل بخار يصعد أو ينساق إليها من موضع بل يتكاثف الهواء الصحى فيستحيل أكثره أو كله ماء ويتقاطر دفعه وهذا مما شاهده كثير من الناس، وليس لقائل أن يقول: إن البرودة لو كانت سببًا لانقلاب الهواء لتتابعت الأمطار والثلوج فى أوقات الشتاء جميعًا لازدياد البرد بادزياد الثلوج الموجب لازدياد الانقلاب فلم ينقطع إلا بانقطاع الشتاء لأنا نقول: الأسباب الطبيعية إنما هى معدات للأمور وليس شيء منها علة تامة بل لا يخلو فى الأكثر عن وجود الموانع وفقدان الشرائط ، فالمدعى أن البرد من جملة الأمور التى لها مدخل فى حصول الانقلاب المذكور فلا يحصل إلا به لا أنه كلما وجد وجد الانقلاب وقد يمتحن انقلاب الهواء ماء بماء يركب على السطوح الظاهرة من الطاسات المكبوبة على الجمد أو المملوءة ولا يمكن أن ينسب ذلك إلى الرشح وإلا لما كان عند الكب ولكان الماء الحار أولى لكونه ألطف وأقبل للرشح والشهود بخلافه ولا سبيل إلى القول بأن المياه المنبثة فى الهواء انجذبت إلى مشاكلها فى البرودة إذ ليس فى طبيعته أن يتحرك إلا إلى أسفل ونحن نرى القطرات فى جميع جوانب الإناء، فإذا ثبت أن ذلك ليس على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب فقد تحقق أنه لانقلاب الهواء.

وثانيهما: قوله: والماء أيضًا ينقلب هواء بالحرّ الحاصل من تسخين الشمس أو النار كما يشاهده من البخار الصاعد من الماء المسخن، فإن البخار أجزاء هوائية

متكونة من الماء مستصحبة لأجزاء مائية لطيفة مختلطة بها، وأما اللذان بين النار والهواء:

فأحدهما: قوله: وكذا الهواء ينقلب نارًا كما فى الكور الحدادين فإنه إذا ألح النفخ عليها وسد الطرق التى يدخل منها الهواء الجديد يحدث فيه نار من انقلاب الهواء إليها ومن هذا القبيل الهواء الحار الذى منه السموم المحرق.

وثانيهما: قوله: النار أيضًا ينقلب هواء كما يشاهد فى المصباح فإن شعلة المصباح لو بقيت على النارية لتحركت إلى مكانها الطبيعى على سمت خط مستقيم قائم لأنه أقرب الطرق، فأحرقت ما حاذاها وليس كذا.

اعلم: أن المصنف لما أثبت انقلاب العناصر أى تبدل صور بعضها إلى بعض الذى يدل على طاعة هيولى مشتركة لما يرد عليها من خلع الصور ولبسها وتسليمها لأمر الله. ولئلا يلزم انقلاب الحقيقة أراد أن يشير إلى طاعة الصور العنصرية لورود الأعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول المزاج عن المركب منها لئلا يلزم انخلاع صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله الشيخ عن بعض أهل زمانه وذلك إنما يتحقق بإثبات أن الأعراض والكيفيات الحاصلة للعناصر أمور زائدة على صورها النوعية مغايرة لها، فأشار إلى زيادتها بقوله: ونقول أيضًا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبيعية وذلك لأنها تستحيل فى الكيفيات ــ أى يزول عنها بعض الكيفيات ــ ويحدث فيها بعض آخر مثل التسخن والتبرد فى الماء مثلاً مع بقاء الصورة النوعية المائية بحالها فى كلتا الحالتين.

فلولا المغايرة بين الصورة والكيفية للزم اجتماع وجود الشىء وعدمه فى حثالة واحدة وأنها محال، ولا يخفى أن المطلوب الذى هو المغايرة بين صور العناصر وكيفيتها إنما يحصل بإرادة الإطلاق العام من المقدمة المذكورة فالاعتراض عليه بزوال الصورة النارية عند زوال حرارتها وكذا زوال الصورة المائية والأرضية بزوال الميعان والجمود غير موجه لعدم كونه منافيًا للمدعى لما تحقق أن المطلقتين لا تتنافيان وإنما يتوجه لو كان المراد منها الدوام وهو مما لا حاجة إليه فى هذا

المقام والبسائط من العنصريات حقيقية كانت كما فى المزاج الأولى أو إضافة كما فى المزاج الثانوى إذ تصغرت.

قال القرشي فى «شرح القانون»: تصغر أجزاء العناصر. شرط فى المزاج القوى لا فى نفس المزاج وذلك لأن المحوج إلى التصغر هو كون الفعل والانفعال أتم وأكثر. وهذا لا يمنه حدوث الفعل والانفعال بدونه وذلك لأن الشيخ نفسه يعترف بأن مزاج الشخص إنما يحصل من تكافؤ أعضائه الحارة والباردة والرطبة واليابسة مع أنها لم تتصغر، واعترض عليه العلامة الشيرازى بقوله: إن مراد الشيخ ليس هو أن حرارة القلب مثلاً موجودة فيه ولا يسرى إلى الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا يسرى إلى القلب وإذا وقع بينهما نسبة على حد ما كانت هى المزاج وإلا لكان المزاج من مقولة الوضع والمضاف وهو باطل بل المراد أن حرارة القلب إذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منها كيفية مناسبة لصحته وتلك الكيفية عرض موجود فى عناصر متصغرة الأجزاء.

أقول: فى هذا الإيراد نظر، لأن كون كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية إلى محل الأخرى حسبما ذكره لا يوجب أن يكون المزاج الثانوى الحادث فى كل منهما حاصلاً من تصغر أجزائهما وإن كانت تلك الأجزاء المتصغرة محلاً لهذا المزاج وأين هذا من ذاك؟ واجتمعت وتماست فى المركب وفعل بعضها فى بعض بقواها المتضادة، قد علمت فيما قبل أن الصورة النوعية فى الجسم مبدء لآثاره ومصدر لأفاعيله كما هو رأى جمهور الحكماء ولذلك قالوا: إنها تفعل أولاً فى مادتها التى حلت هى فيها ثم فى مادة ما يجاورها، فالصورة النارية مثلاً تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال فى سائر الكيفيات وباقى العناصر.

فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الأجسام، ألا ترى أن النار لا تسخن إلا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة إليها؟ وكذا الماء لا يبرد إلا ما له نسبة المجاورة إليه فإذا أمكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاروة فلو تحققت المماسة بينهما لكان أبلغ، والمماسة إنما تكون بالسطح ولا شك أن السطوح كلما كانت

أكثر كانت المماسة بها أتم والتفاعل أكمل، وكثرة السطوح إنما هى بحسب تصغر الأجزاء.

فنقول: العناصر المختلفة الكيفية التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة إذا تصغرت أجزاؤها جدًّا واختلطت اختلاطًا تامًّا وتماست تماسًّا كاملاً بين أجزائها وفعل صورة كل منها فى مادة الآخر كما هو المختار عند الفلاسفة، وأشار المصنف إلى اختياره هذا المذهب بقوله: بقواها المتضادة أى فى الكيفية فإن إطلاق القوة على الصورة شائع وكسر صورة كل واحد منها سورة كيفية الآخر المضادة لكيفيتها حتى نقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار ويزول تلك الكيفية التى هى الحرارة الشديدة عن ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس إلى العنصر اليابس فيحصل من أفاعيل صور العناصر المتصغرة المتماسة وانفعالات مواردها كيفية متوسطة توسطًا ما بين أطراف الكيفيات المتضادة أى المتخالفة.

إذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقى الذى يكون بين شيئين فى غاية الخلاف لم يكن متناولاً للمزاج الثانى الواقع بين استطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة بحسب المزاج الأول بحيث إذا قيست إلى أية واحدة من المتقابلتين عدت من الأخرى فيستسخن بالقياس إلى البارد ويستبرد بالقياس إلى الحار وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة متشابهة فى أجزائه أى فى أجزاء المركب فإن كل جزء من أجزائه ممتاز إما بحقيقته أو بهويته عن الآخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر إلى أن تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية فى النوع وهذا معنى تشابهها وهى المزاج يعنى أن هذه الكيفية المتشابهة يسمى مزاجًا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدى إلى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجًا واختلاطًا لا مزاجًا.

واعلم أن ههنا إشكالات من وجوه:

الأول: أنا لا نسلم أن التفاعل بين الأجسام لا يكون إلا بالتماس بل قد يكون بدونه كما فى تأثير الشمس ما يقابلها بالتسخين والإضاءة ولا تماس بينهما، وكذا المبصر فى الباصر وإذا جاز الفعل من جانب والانفعال من آخر كما ذكرناه

جاز التفاعل أيضًا بلا مانع عقلى، وفى «المباحث الشرقية» الصواب أن يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال: الكلام فى أجزاء الممتزج وهى لا محالة متلاقية ونشاهد أيضًا أن بعضها لا يؤثر فى بعض ولا يتأثر عنه إلا بالتلاقى والتماس فلا يتجه أن التأثير والتأثر بينها بلا تلاق محتمل فإن ذلك غير محتاج إليه فيما نحن بصدده.

الثانى: أن المحذور المهروب عنه الناشئ من جعل الكيفية فاعلة لازم أيضًا من نسبة الفعل إلى الصورة لأن الصورة إنما تفعل بواسطة الكيفية القائمة بها، فإن الصورة النارية لا تؤثر بذاتها فى كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطًا فى التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لأن الانكسارين لا يجوز أن يكونا متعاقبين ولا ينقلب المغلوب غالبًا بل يكونان معًا والشرط يجب أن يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وأنه محال، لا يقال: المنكسر هو المادة لا الكيفية، فلا محذور لأنا نقول: انكسار المادة ليس فى ذاتها بل فى كيفيتها.

والجواب عنه: أن الصورة فى كل منها فاعلة والكيفية فيه علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع الحادثة المنكسرة فالكاسر إن أريد بعه الكيفية الشديدة المعدة لحدوث المنكسر فهى لا يجب أن يجتمع مع المنكر، وإن أريد له الصورة الفاعلة فهى مجتمعة معه ولا محذور فى ذلك، بل الأنسب بآرائهم أن يقال: شدة كيفية كل من العنصرين معدة لأن تفعل صورة الآخر لا صورته فى مادة ذلك الآخر لا فى مادته كما هو المشهور، وكيفية صيغته فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تأثير صورة العنصر الحامل وإعداد الكيفية السديدة القائمة بعنصر آخر لا يجب أن يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر منكسرًا.

الثالث: أن الماء الحار إذا اختلط بالماء البادر كسر الحار من برده ومن المحال أن يقال للماء صورى توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء إلا صورة واحدة فعلم أن الفاعل لكسر البرودة هى الكيفية دون الصورة، أقول فى الجواب: إنه لا مانع من إفادة الصورة المائية فى مادته أو مادة جسم آخر من نوعه أو من

غير نوعه حرارة لأجل كونها مقسورة واعتبر ذلك الأمر وقِسْهُ بالحركة الصاعدة للجسم الثقيل الصادرة عن صورة مقسورة مقتضية للحركة النازلة مع عدم القسر، وقد علمت أن الفاعل فى الحركة القسرية هو الطبيعة بإعداد القاسر إياها.

الرابع: أن كلام الحكماء مشعر بأن المزاج كلما كان أعدل كانت الصورة الفائضة عليه من المبدء الفياض أكمل، وقد ثبت بصناعة الطب أن أعدل الأعضاء جلد الأصابع وآخرهما فى الاعتدال القلب، فوجب أن يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب، وهذا الاعتراض مما أورده الإمام الرازى على كلام الشيخ فى «الإشارات» وأجاب عنه المحقق الطوسى فى «الشرح» بقوله: كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء لا يقتضى كونه أعدل الأمزجة على الإطلاق، فإن الأعضاء من حيث هى ليست بقرينة من الاعتدال لغلبة الجزأين الثقيلين عليها، وأيضًا: ليست إلا عظامًا يتعلق بها الأنفس أولاً والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الإنسانية ليس هو مزاج الأعضاء بل هو مزاج الأرواح التى تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى فهى أول شىء يتعلق به النفوس.

ثم إن تلك النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح وإكمالها الشخصى والنوعى أولاً إلى عضو يحصر تلك الأرواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب، ثم إلى عضو يغذيها وهو الكبد، وإلى عضو يعدها لأن تصير مبدءًا للحس والحركة وهو الدماغ، ثم إلى سائر الأعضاء عضوًا بعد عضو بحسب حاجاتها فى أفعالها المختلفة المترتبة إلى أن ينتهى إلى جلد الأنملة وغيره فيستتم بجميع ذلك الشخص على التفضيل المذكور فهذا وأمثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورًا فما له من نور. انتهى كلامه قدس سره.

قال صاحب «المحاكمات»: وهذا غير مستقيم، لأن الشيخ صرح فى مواضع من كتاب «القانون» أن الروح والقلب أحر ما فى البدن، حاران جدًّا مايلان إلى الإفراط والخفيفان غالبان على الأرواح، فالقول بقرب الخفيف والثقيل فيها إلى التساوى مما ينافيه قطعًا.

أقول: لعمرى إن الكلام المحقق فى هذا المقام فى غاية الاستقامة والصواب وما صرح به الشيخ: من أن الروح والقلب أحر ما فى البدن لا ينافى ما ذكره بل اعتدالهما يقتضى ذلك، ومعنى غلبة الخفيفين على الأرواح أهما كذلك بالإضافة إلى أمزجة الأعضاء ثم بعد الإغماض عن ذلك نقول: إن غلبة الخفية على جسم لا ينافى كونه أقرب إلى التساوى من جسم آخر لا يكون كذلك لجواز أن يكون غلبة الخفة عليه أقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم، ومن جوز كون الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما يشاهد من ثقله الطبيعى وكثافته فقد خرج عن الإنصاف، ثم قال: بل الحق فى الجواب أن كلام الشيخ فى الاعتدال النوعى لا العضوى، فإن تعلق النفس إنما هو بمجموع البدن ضرورة أن تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم إلا بأعضاء آلية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الأعضاء بل هو مزاج جميع البدن، أعنى جميع أمزجة الأعضاء وذلك المزاج أقرب إلى الاعتدال من أمزجة الأنواع الأخر.

وأما أن أول تعلق النفس بالروح أو بالقلب فذلك بحث آخر وإنما ذهبوا إليه لأن تعلق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال به إنما يكون بالأعمال والحركات الصادرة من الأرواح التى منشأها القلب.

فإن قلت: لما كان التفاوت الصورى فى الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى إن انكسار الكيفيات كلما كان أتم كان النسبة إلى المبدأ أكمل، والصورة الفائضة عليه أفضل وجب أن يكون الصورة الفائضة على الجلد أكمل الصور لأنه أعدل الأعضاء وليس كذلك.

فنقول: ليس فى الاعتدال إلا استحقاق صورة، ومجرد ذلك لا يكفى فى فيضانها بل لا بد مع ذلك من أن يكون الممتزج محلاً لتصرف الصورة وتأثيراتها والعضو ليس كذلك. انتهى كلامه.

وأقول: لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق فى هذا المقام بحيث يزول الشك عن مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم يستدعى إظهار شيء من خبايا هذا المبحث الذى هو مضلة الأفهام ومزلة الأقدام وهو أن للنفس

إلى بدنها الذى له وحدة طبيعية من جهة أن له ذاتًا شخصية وكثرة من جهة كونه ذا أجزاء متكثرة متخالفة الأمزجة تعلقين:

تعلق إجمالي، وتعلق تفصيلي، ومنشأ تعلقها الإجمالى هو مزاجه النوعى الواحد المتميز عن أمزجة باقى الأنواع، ومنشأ تعلقها التفصيلى هو مزاجه العضوى، فكما أن أعدل الأمزجة النوعية هو مزاج الإنسان وأعدل أمزجة الأعضاء هو مزاج روحه البخارى اللطيف فكذلك النفس الفائضة عليه إجمالاً وعلى روحه البخارى وباقى أعضائه بحسب الترتيب تفصيلاً يجب أن يكون أشرف النفوس والصور، فما وقع فى كلام الشيخ حيث أشير إليه من كون تعلق النفس إنما هو بمجموع البدن فهو بالنظر إلى الاعتبار الأول وما وقع فى كلام المحقق من أن المزاج المستعد لقبول النفس مطلقًا هو مزاج الأرواح فهو بالنظر إلى الاعتبار الثانى فلا منافاة بين القولين.

وهذه المسألة من الطبيعيات نظيره مسألة من الإلهيات وهى أن طائفة من الحكماء صرحوا بأن العالم بجميع أجزائه حيوان واحد له نظام واحد هو أنسب النظامات الممكنة فيكون صادرًا عن الواحد الحق بلا توسط شىء أصلاً، وكونه ذا أجزاء متكثرة متباينة لا ينافى صدوره عن المبدأ الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقى وذلك أن للعالم على هذا التقدير جهتين:

جهة وحدة شخصية وجهة كثرة اجتماعية، والفرق بينهما على نحو الإجمال والتفصيل فبالنظر إلى جهة وحدته حكم عليه بأنه يستند بالذات إلى الواحد الحق تعالى من دون وسط وشرط، وبالنظر إلى جهة كثرته حكم عليه بأنه صدر عليه الترتيب السببـــى والمسببـــى بأن أبسط أجزائه وأشرفها هو أقربها إلى الفاعل الحق ثم يتلوه فى الصدور وما يتلوه فى البساطة والشرف وهكذا إلى أن ينتهى إلى أقصى الوجود، فمقصد الحكماء فى إثبات العقول والوسائط وعدم نسبة المجسمات والمتكثرات إلى البارى إنما هو تصحيح صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبته بعض أجزائه إلا بتوسط بعض آخر لئلا ينثلم بصدورها

أولاً بلا مناسبة أحديته ومجده تعالى وتقدس لا باعتبار جهة وحدته وتشخصه إذ لا كثرة فيه من هذه الجهة، فعليك بهذا الأصل الشديد النفع واعمل فى رويتك فيه لينفعك فى كثير من المواضع.

الخامس: أنهم قالوا: إن مزاج الإنسان أعدل الأمزجة وفيه إشكال لأن مزاج الإنسان خروجه عن الاعتدال الحقيقى، إما إلى البرودة أو إلى الحرارة، فإن كان إلى البرودة كان الأحر منه أعدل، وإن كان إلى الحرارة كان الأبرد منه أعدل وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة، وأجاب عنه العلامة الدوانى على ما رأيته فى مسودة بخطه أن خروجه عن الاعتدال الحقيقى قد يكون إلى الحرارة وقد يكون إلى البرودة، أعنى بذلك أن الخارج عن الاعتدال فى أى طرف يفرض إلى حد ما هو مزاج الإنسان فكان المعتدل الحقيقى مركزًا والبعد عنه فى الخارج فى الأطراف إلى حد ما بمترلة دائرة وهو عرض مزاج الإنسان.

أقول: فيه نظر، **أما أولاً:** فلأن مدار ما ذكره على أن عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد متوهم فى مراتب النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة والمصرح به فى كتبهم خلاف ذلك وهو انخفاض النسبة فى مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا أن الخروج عن الاعتدال الطبى كالخروج عن الاعتدال الحقيقى إنما يتصور بأنحاء ثمانية لا غير خلافًا للكاتبى وذلك إنما يستقيم إذا كان العرض عبارة عن امتداد متوهم فى مراتب الكميات والكيفيات عدة وشدة مع حفظ النسبة فى الجميع.

قال شارح المواقف: إذا فرض أن الاعتدال الطبى على نسبة الضعف مثلاً فالأجزاء الحارة إذا كان عشرة والبارد خمسة كان المركب معتدلاً، وكذا إذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة إلى غير ذلك من الأعداد التى يوجد فيها هذه النسبة، وما قيل من أن المعتدل هو الذى وفر عليه قسطه الذى ينبغى له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها فى العدد وكيفياتها فى القوة والضعف وحينئذ يبطل ما توهمه الكاتبى من أن الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر فى ثمانية. انتهى.

لا يقال: كل من المعتدل الطبى وقسيمه يعتبر بالنسبة إلى أربعة عن الاعتدال فى النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الأربعة بالنسبة إلى الداخل تارة وإلى الخارج أخرى على ما هو مشروح فى كتب الطب، فإذا اعتبرت الأقسام الثمانية للخروج بالقياس إلى المعتدل الشخصى مثلاً، كانت الأقسام الثمانية مع الواحد المعتدل داخلة فى عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لأنا نقول: لا نسلم ذلك فإن الأقسام الثمانية المفروضة فى الخروج عن المعتدل الشخصى لا يجب تحققه سواء كان فى داخل النوع أو فى خارجه، وكون مراتب العرض فيما بين مراتب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فمراتب الخروج المتصورة الوقوع فى سائر الأشخاص فى الواقع هى ما يكون بحسب مراتب كميات العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ نوع النسبة فى الجميع، وقد بقى فى المبحث بعد محل تأمل.

وأما ثانيًا: فلما مر من غلبة العنصرين الثقيلين على بدن الإنسان الموجبة لغلبة البرودة على مزاجه دائمًا فخروجه عن الاعتدال الحقيقى لا يمكن أن ينسب تارة إلى طرف وتارة إلى آخر، والأولى أن يجاب عن ذلك بأن كون الأحر من الإنسان أو الأبرد منه أعدل حين خروجه عن الاعتدال الحقيقى إلى إحدى الفاعلتين إنما يلزم إذا لم يكن شيء منهما أخرج منه عن الاعتدال فى إحدى المنفعلتين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه.

فصل فى كائنات الجو

وهى مركّبات غير تامة المزاج، يحدث أكثرها فى الهواء بين الأرض والسماء، ويقال لها الآثار العلوية أيضًا.

واعلم: أنه إذا وقعت القوى الفلكية وخصوصًا الشمس فى العناصر ــ بإذن الله تعالى ــ فحركها وخلطها حصل من اختلاطها موجودات شتى أولها البخار والدخان، فإذا هيج الفلك بإسخانه الحرارة وبخر من الأجسام المائية ودخن من الأجسام الأرضية وأثار أجزاءً ما هوائية ومائية مختلطتين وهو البخار وأما نارية وأرضية كذلك وهو الدخان حصل بتوسطهما ما يحدث فى الجو والأرض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وانفجار العيون والتأمل فى بناء الحمام وعوارضه نِعْمَ العون على إدراك مائية الجو وكثير من حوادثه بل التدبير فى ما يرتفع من أرض معدة الإنسان إلى زمهرير دماغه ثم يترل منه فى ثقب وجهه يعين على ذلك كسائر الأمور الأنفسية على الأحكام الآفاقية.

والمصنف: أراد أن يشير إلى كيفية حدوث كل منها فقال: أما السحاب والمطر وما يتعلق بهما، فالسبب الأكثرى فى ذلك تكاثف أجزاء البخار الصاعدة لأن ما يجاور الماء من طبقتى الهواء المنقسم إليهما باعتبار مخالطته الأبخرة وعدمها المنقسمة كل منهما إلى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمسى المنعكس من وجه الأرض وعدمه فى إحديهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه فى الأخرى استفيد كيفية البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية منه وهى التى ينقطع عنها تأثير شعاع الشمس باردة لوجود المقتضى لها وانقطاع المانع، فإذا بلغ البخار فى صعوده إليها بتكاثف بواسطة إصابة البرد الذى من شأنه التكثيف إليه فى أقصى الهواء عند منقطع الشعاع، فإن لم يكن البرد قويًا منع ذلك البخار وتقاطر للانعقاد الحاصل من التكاثف الموجب للثقل والانجماد، فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر، وإنما يكون مستديرًا كالكرة للحركة السريعة الموجبة لخرق الهواء بمصادمته فيمحق الزوايا عن جوانب القطرات فتصير مستديرات وإن كان البرد قويًا فإما أن يصل

البرد إلى أجزاء السحاب المائية الريشية قبل اجتماعها وتشكل القطرات منها، أو لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فإن وصل قبله يترل السحاب ثلجًا وإن لم يصل قبله بل وصل بعده وربما أصابه بعد ذلك حر فيهرب منه البرد ويلتجئ إلى الباطن منحصرًا فيه كما فى الربيع والخريف فيخمد ويترل بردًا ـــ بفتح البراء ـــ وكثيرًا ما يسخنون الماء فى البلاد الحارة ثم يبردونه لما ذكرنا.

وأما إذا لم يصل البخار إلى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فإما أن يكون كثيرًا أو قليلاً فإن كان كثيرًا فقد ينعقد لأجل إصابة البرد سحابًا ماطرًا كما حكى الشيخ أنه شاهد البخار قد صعد من أسافل بعض الجبال صعودًا يسيرًا وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة فى الشمس وكان من تحته من أهل القرية التى كانت هناك يمطرون.

وقد لا ينعقد بل يكون متبددًا ويسمى ضبابًا ولأجل لطافته يزول سريعًا لوصول أدنى حرارة إليه وإن كان قليلاً، فإذا ضربه البرد فى الليل فيترل لثقله الحاصل بالبرودة نزولاً فى أجزاء صغار لا يحس بها إلا عند اجتماع شىء بعتد به، فإن لم يتجمد فهو الطل وإن انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيهًا بالثلج كما أن الطل يسقط به شبيهًا بالمطر، فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر المثلج، وربما تكاثف الهواء نفسه من غير بخارات كثيرة لشدة البرد فاستحال إلى الأقسام المذكورة، ولذا قيد المصنف السبب فيما قبل بالأكثرى.

قال الإمام الرازى: تكون هذه الأشياء فى الأكثر من تكاثف البخار وفى الأقل من تكاثف الهواء، وأما الرعد والبرق فسببهما أن الدخان إذا احتبس فيما بين السحاب بأن يرتفع أبخرة وأدخنة كثيرة مختلطة إلى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابًا ولا شك أن مصعد الدخان أعلى لشدة لطفه ويبسه فما صعد من الدخان إلى العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده أو هبط لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل إليه، مزق السحاب صاعدًا أو هابطًا تمزيقًا عنيفًا فيحصل صوت هائل كريح عاصفة وهو الرعد بتمزيقه السحاب، وربما امتد ذلك

لكثرة وصول المواد، وإن اشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لأنه شيء لطيف وفيه مائية وأرضية عمل فيها الحرارة والحركة عملاً قرّب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتغل بأدنى سبب مشعل، فكيف لا يشتعل بالتسخين القوى الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة؟.

فإن كان لطيفًا وينطفى بسرعة كان برقًا، والبرق يرى قبل الرعد لأن الصوت لا بد له من حركة الهواء ولا حركة دفعية فيحتاج إلى زمان ولا كذلك الرؤية على ما يبين ولذلك يرى حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان، وإن كان كثيفًا لا ينطفئ بسرعة بل يصل إلى الأرض كأنه صاعقة فربما صار لطيفًا بحيث ينفذ فى المتخلل ولا يحرقه ويذيب المندمج فيحرقب الذهب فى الكيس دونه إلا ما احترق من الذائب.

وقد أخبر أهل التواتر: بأن الصاعقة وقعت فى بلاد ولادتنا شيراز على قبة الشيخ الكبير وهو عبد الله بن حفيف. فأذاب قنديلاً فيها ولم يحرق شيئًا منها، وربما كان كثيفًا غليظًا جدًّا فيحرق كل شيء أصابه وكثيرًا ما يقع على الجبل فيدكه دكًّا.

وأما الرياح فقد تكون بسبب أن البخار إذا نقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة الزمهريرية واندفع إلى السفل فصار لتسخنه بالحركة الموجب لتلطيفه هواء متحركًا وهو الريح وقد يكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب يعنى به تكاثفها أى تصغر مقدارها الموجب لحركة ما يليها من الهواء ولامتناع الخلاء، وإليه الإشارة بقوله: فيصير السحاب من جانب إلى جهة أخرى وقد يكون بعكس ذلك أى: لانبساط الهواء بالتخلخل فى جهة أى تزيد مقداره.

واعلم: أن نسبة التراكم إلى السحاب والانبساط إلى الهواء من باب نسبة الشيء إلى ما يؤول إليه وإلا فالأولى عكس ذلك، إذ المراد منها فى هذا الموضع نفس الحركتين كما لا يخفى، واندفاعه من جهة أخرى وفى كل من القبيلين يكون مجاور المجاور ويتبع المجاور فى الانجذاب والاندفاع على درجة ضعف وهكذا شيئًا فشيئًا إلى أن يقف، وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عند وصوله إلى

الزمهرير ونزوله فلذلك كان مبادئ الرياح فوقانية وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي يتبعه الهواء العالى وانعطفت رياحًا، ومن الرياح ما يكون سمومًا أى ريحًا حارة.

وأما ما فى «شرح القاضى» من قوله: أى متكيفًا سمية فلا وجه له ظاهرًا، وقد صحفها بعضهم، وقرأ مسمومًا بصيغة المفعول محرفًا الأولى ثانيته لأن موصوفه مفرد مؤنث جمعه: سمائم، وأما السموم بضم السين فهو جمع السم لاحتراقه فى نفسه بالأشعة السماوية أو لحدوثه من بقية مادة الشهب أو لمروره بالأرض الحارة جدًّا لأجل غلبة نارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين متقابلتين قويتين تلتقيان فتستديران أو فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة فتدافع تلك الرياح الأجزاء الأرضية المشتملة عليها فتنضغط تلك الأجزاء بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزابعة والإعصار.

وربما اشتملت[١] الزوابع العظام على قطعة من السحاب بل على بخار مشتعل فيرى نارًا تدور، وأما قوس قزح فهى إنما تحدث من ارتسام ضوء النير الأكبر من الشمس فى أجزاء رشيقة صقيلة صغيرة متقاربة واقعة فى الغمام مختلفة الوضع المعبر عنه بكونهما مستديرة أما صقالتها فليرتسم فيها شىء وأما صغرها فليقبل لون النير ولا يقبل شكله، وأما تقاربها فليتصل الارتسامات بحسب الحس، وأما وقوعها فى الغمام فلظهور القوس، وأما اختلافها فى الوضع فليكون الخطوط بين البصر وبينها كلها والتى تنعكس من هذه الخطوط إلى النير كلها متساوية فإنه على هذا الوجه يكون حدوث القوس.

وتوضيح ذلك: أنا إذا توهمنا على دائرة الأفق من جانب الغرب نصف كرة الغيم وإن دائرة نصف هذه الكرة قائمة عليه ومركز دائرتها مركز الأفق ليكون السطح المقعر من هذه الكرة مقبلاً للمشرق والذى فوق الأرض منه إنما هو ربع الكرة، وإن النير قد طلع من المشرق ومركزه على نفس الأفق الشرقى وإن خطا

---

(١) فى الأصل: اشتمل، والصواب ما أثبتناه.

قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة (ج) ومر على الاستقامة إلى قطب كرة الغيم وهو نقطة (ب) وأن البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتى (ج و ب) عند نقطة (د) وأنه قد خرج من البصر أى من نقطة (د) خطوط إلى بسيط نصف كرة الغيم المقابل للنير وكلها متساوية فإن كل واحد منها انعكس راجعًا من بسيط كرة الغيم إلى النير والتقت كلها عند نقطة على خط (ج ب) وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة (ج) لا على الوجه الكلى كما ظن، فحدث من اجتماع هذه الأشياء مخروطان. أحدهما داخل الآخر إذا لم يكن البصر مركزًا لذلك السطح الكروى وإلا لانعكست الخطوط كلها إليه لما تقرر فى المناظر من تساوي زاويتى الشعاع والانعكاس فيتحد المخروطان، فإذا فرضنا أحدهما داخل الآخر وسهمهما واحد وهو خط (ج ب) ورأس أحدهما داخل البصر عند نقطة (د) ورأس الآخر النير عند نقطة (ج) وقاعدتهما جميعًا دائرة غمامية فيرى فى كل جزء من أجزاء تلك الدائرة ضوء الشمس دون شكلها فكانت تلك الأجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح، ولما كان سهم المخروطين موضوعًا على الأفق يلزم أن يكون الذى يظهر من قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل يتكفل ما ذكرناه ويتبين بالبيان المذكور أن الشمس إذا ارتفعت على الأفق يكون القوس أقل من نصف دائرة وذلك أنه إذا ارتفع ما عليه نقطة (ج) من الأفق الشرقى فى مثالنا الخط مركز دائرة المقوس الموضوعة على الأفق الغربى، وإذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الأفق أقل من نصف دائرة، وكلما ارتفع مما عليه نقطة (ج) وانحط مركز دائرة القوس ورئيت كلها مايلة نحو الأفق إلى أن يخفى.

ولهذه العلة لا يظهر القوس فى انتصاف النهار فى الصيف لأن الشمس مرتفعة ارتفاعًا كثيرًا على الأفق فينحط مركز دائرة القوس انحطاطًا مساويًا لارتفاع الشمس فلا يرى حينئذ ويظهر فى الشتاء والأيام القصار فى انتصاف النهار لأن ارتفاع الشمس حينئذ قليل يمكن معه أن لا ينزل مركز القوس نزولاً ولا يخفى معه جميع القوس.

وبمثل هذا البيان نتبين أنه لا يمكن أن يكون القوس أكبر من نصف دائرة لأنها لا يكون كذلك إلا ومركز الشمس تحت الأفق الغربي والشمس إذا كانت تحت الأرض لم ينعكس خطوط البصر إليها فإذًا لا يمكن أن يكون القوس أكبر من نصف دائرة.

واعلم أن البيان لا يتفاوت سواء قلنا بأن القوس وكذا الهالة أمر موجود ولونها مستحيل كما هو مذهب بعض الحكماء كاسكندر وغيره من الأقدمين، أو بأنها خيال يحدث عن انعكاس القوة الباصرة من الغمام إلى النير كما يراه جمهور الحكماء، وسواء كانت رؤية الشيء فى المرآة بخروج الشعاع أو بالانطباع كما هو الظاهر من عبارة المصنف لأن كون الغمام والنير على الوضع الذى ذكرناه شرط لظهور هذه الحالة على جميع المذاهب.

ويحكى عن أفلاطون: أن الدليل على أن القوس خيال حادث عن انعكاس البصر هو أنا كيف تحركنا إذا كانت القوس ظاهرة رأيناه معنا، وهذا خاص بالأمور المتخيلة لأن القوس لما كانت أمرًا موجودًا قائمًا بذاته لم ينتقل بانتقالنا وكانت يكون بخلاف حركتنا فيكون إذا انتقلنا يمنة ويسرة وإذا انتقلنا يسرة يمنة وأيضًا فإنا إذا دنونا من القوس بمقدار ما دنت هى أيضًا من مثل ذلك المقدار مثل أن يكون بيننا وبينها ألف ذراع مثلاً، فيتحرك نحوها مائة ذراع فيحصل بيننا وبينها ثمانمائة ذراع وهذا خاص بالأمور المتخيلة التى تكون فى المرايا.

ومما يشهد بهذا القول ويصدقه القوس الحادثة حول السراج فى أيام الشتاء إذا كان الهواء فيه نداوة فإنه يعرض لمن بعينه رطوبة أو يضعف بصره أن يرى حول السراج دوائر ألوانها مقزحة وذلك لأن الدخان الذى يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيمنع البصر عن الخط النير على استقامة فينعكس من المرآة ــ أعنى البخار المتصاعد من السراج إلى النير ــ من جميع الجهات، فيتخيل كالدائرة فيها تقزيح فإذا حدق أو قرب من النير لم ير تلك الدوائر، وكذلك أيضًا إذا نظرنا إلى الشمس وحدقنا إليها تحديقًا شديدًا ثم أغمضنا أعيننا رأيتا ألوانًا قوسية فإذا كان كان من الجائز أن يتخيل كهيئة القوس خيالاً لا يستند إلى وجود شيء لم يمنع

مانع أن يكون هذا جائزًا فى القوس الحادثة عن غمام، واختلاف ألوانها بسبب اختلاط ضوء النير وألوان الغمام المختلفة توضيح لمقام يستدعى مقدمتين:

الأول: أن سائر الألوان المتوسطة بين الأسود والأبيض إنما تحدث عن اختلاط هذين اللونين وبالجملة الأبيض إذا رئى بتوسط الأسود وبمخالطة الأسود حدثت عن ذلك الألوان الأخر، فإن كان النير هو الغالب رئى الأحمر وإن لم يكن غالبًا رئى الكراثى والأرجوانى وغلبته فى الكراثى أكثر وفى الأرجوانى أقل.

الثانية: أن اللون الأسود هو بمنزلة عدم الإبصار، لأنا إذا لم نر الشمس والمضىء ظننا أننا نرى شيئًا أسود، فالمكان من الغمام الذى يكون الأبيض فيه غالبًا على الأسود نراه أحمر والمكان الذى يكون فيه الأسود نراه غالبًا أرجوانيًا، والمكان الذى فيه الأسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيًا، فإذا تمهدنا نقول: إذا رأى البصر النير بتوسط الغمام على تلك الشرائط رأى القوس على الأكثر ذات ألوان ثلاثة:

الأول منها: وهو الدور الخارج الذى يلى السماء أحمر لقلة سواده وكثرة بياضه.

والثانى: وهو الذى دونه كراثى لتوسطه بين الأول.

والثالث: فى قلة السواد وكثرته وقلة البياض وكثرته والدور الثالث مما يلى الأرض أرجوانى لكثرة سواده وقلة بياضه، فأما الدور الأصفر الذى قد يرى أحيانًا بين الدور الأحمر والكراثى، فإنه ليس يحدث بنحو الانعكاس فإنما يرى بمجاورة الأحمر اللون والكراثى والعلة فى ذلك أن الأبيض إذا وقع إلى جنب الأسود رئى أكثر بياضًا، ولما كان الدور الأحمر فيه بياضًا ما والكراثى مائلاً إلى السواد رئى طرف الأحمر لقربه من الكراثى أكثر بياضًا، وما هو أكثر بياضًا من الحمر هو الأصفر.

فلهذا يرى طرف الدور الأحمر القريب من الكراثى أصفر وقد يظهر أحيانًا قوسان معًا وكل واحدة منهما ذات ثلاثة ألوان على النحو الذى ذكرناه فى الواحدة لكن وضع ألوان القوس الخارجة بالعكس من الداخلة يعنى دورها الخارج

الذى يلى السماء أرجوانة والذى يليه كراثى والذى يتلو هذا أحمر ولا يبعد أن يكون إحدى القوسين عكسًا للأخرى.

وأما الهالة فأيضًا إنما تحدث من ارتسام ضوء النير فى أجزاء رشية صغيرة ثقيلة متوسطة فى التكاثف والإشفاف مختلفة فى الوضع المشار إليه بقوله: مستديرة، أما الصغر والثقالة فبمثل ما مر، وأما التكاثف قليلاً ينفذ البصر فيها استقامة من دون انعكاس، وأما الإشفاف فليقوّى به البصر عند الانعكاس ولا يضعف وأما اختلافها فى الوضع فلكون الخطوط التى بين البصر وبين الغمام والتى تنعكس من هذه الخطوط إلى النير كلها متساوية لأنه يحدث عند ذلك مخروطان رأس أحدهما البصر ورأس الآخر النير وقاعدتهما الغمام فيكون هذه القاعدة لا محالة مستديرة.

بيان ذلك، إنا إذا تصورنا خطًا خارجًا من نقطة البصر إلى النير على استقامة ثم تصورنا أنه قد خرج من نقطة البصر خطوط إلى الغمام منعكسًا كل واحد منها إلى النير فإنه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة وهى الخط المستقيم الذى تصورناه خارجًا من البصر إلى النير وأضلاعها الخطوط التى من البصر إلى الغمام ومن العمام إلى النير وهذه الخطوط متساوية كل لنظيره أعنى الخطوط التى من البصر إلى الغمام متساوية بعضها بعضًا والتى من الغمام إلى النير كذلك، وإذا كان هذا هكذا فالخط المار برءوس المثلثات التى هى عند الغمام دائرة اضطرارًا فالهالة دائرة هذا هو البيان التعليمى فى ذلك المناسب لكون الهالة خيالاً.

فأما البيان الطبيعى المناسب لكونها أمرًا موجودًا مستحيلاً فهو ما ينقل عن بعض الحكماء أنه قال: يحدث عن ضوء النير فى الغمام الرقيق حركة موجبة مثل ما يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فإنه يحدث حول الحجر حركة مستديرة وأيضًا فإن الشعاع الخارج من القمر من شأنه أن يلطف الهواء المحاذى له فهو يلطف ما يحاذيه من الغمام، وكلما لطف الجزء المحاذى للنير غلظ ما حوله فيرى كالدائرة، ومثال ذلك: أن ينفخ بأنبوب ترابًا موضوعًا على نحت فينقى الموضع الذى ينفخ فيه ويجتمع الغبار المنكسر منه فى الموضع المحيط بالموضع النقى ويحدث دائرة.

فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى وأما السبب فى تكونها تحت القمر على الأكثر وتحت الشمس على الأقل فهو لقوة إسخان الشمس لأن قوة إسخانها يحلل القوام الذى ينبغى لحدوث الهالة بأكثر من تحليل القمر إياه، اللهم إلا أن يكون السحاب رقيقًا فى غاية البرودة لئلا يتحلل سريعًا.

وحكى عن الشيخ: ورأينا أيضًا مرتين حول الشمس دائرة أعظم من دائرة القمر على ألوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة، وأما السبب فى أن يرى وسطها كالخالى والدائرة التى يليها سوداء فهو أن محور المخروط هو أقصر الخطوط التى يصل بين الناظر والنير، فالبصر يرى النير من قرب وينفذ فى الغمام لقوته فيرى هذا الوضع شديد الاستضاءة، وأما باقى الخطوط التى يتوهم خروجها من البصر إلى النير فإنها لا تمر إليه على استقامة وإنما يقع عليه بعد أن ينعكس من الغمام إليه ويبعد المسافة فلا نرى النير من هذا الموضع شديد الاستضاءة كما نراه من المحور وما يقرب منه، ولذلك يكون داخل الهالة كالخالى والدور الذى يليها أسود لبياضها لأن الأبيض إذا كان موضوعًا إلى جنب شىء هو أقل بياضًا منه رئى القليل البياض أسود.

وأما الشهب فسببها أن الدخان إذا بلغ حيز النار والطبقة القصوى من الهواء الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والأرض ومخالطة أبخرتهما وقربها من كرة الأثير وذلك لأنه أجزاء أرضية يابسة جدًّا فتحتفظ الحرارة التى تصعدها بخلاف البخار وكان لطيفًا لحرارته ويبسه، اشتعل فيه النار فانقلب إلى النارية ويلتهب بسرعة لاستحالة الأجزاء الأرضية نارًا صرفة فصارت غير مرئية فظن أنها طفيت، وإليه الإشارة بقوله: حتى يرى كالمنطفئ فإن الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الأجزاء الأرضية نارًا شفافة انطفاء أيضًا، لكن السبب الأكثرى عندنا هو الأول، وأما مد الاشتعال فيه فليس لأجل حركة المشاغل من صوب إلى صوب كما يتوهم.

بل لما ذكره المحقق الطوسى فى «شرح الإشارات» إنه يشتعل طرفه العالى أولاً ثم يذهب الاشتعال فيه إلى آخره فيرى الاشتعال ممتدًّا على سمت الدخان إلى طرفه

الآخر، وإن كان الدخان كثيفًا لا فى الغاية تعلقت به النار تعلقًا تامًّا فيحترق من غير اشتغال ويثبت فيه الاحتراق فرأيت العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفًا، وإن كان تام الكثافة وتعلقت به النار تعلقًا قويًّا فثبت فيه الاشتعال ودام متصلاً لا ينطفئ أيامًا أو شهورًا يقدر كثافة المادة وكثرة الاستمداد فيكون على صورة ذواته أو ذنب أو ريح أو قرن، وربما وقف تحت كوكب وكانت تدور به النار الدائرة بدوران الفلك فيه كان لذلك الكوكب ذؤابة أو ذنبًا أو لحية أو غير ذلك، وقد يتفق وصول هذه الأقسام إلى عالم الأرض فتحرق ما عليها غضبًا من الملك الجبار ويسمى الحريق.

وفى «المباحث المشرقية»[1] إذا ارتفع بخار دخانى لزج دهنى وتصاعد حتى وصل إلى حيز النار من غير أن ينقطع اتصاله عن الأرض، اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن تنينًا يترل من السماء إلى الأرض، فإذا وصلت الأرض احترقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها، وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ إذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الأول إلى الثانى فانحدر اللهب إلى فتيلته.

وأما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم أن البخار إذا احتبس فى داخل من الأرض لما فيها من ثقب وفرج يميل إلى جهة فيبرد بها فينقلب مياهًا مختلطة بأجزاء بخارية فإذا كثر لوصول مدد متدافع إليه بحيث لا تسعه الأرض أوجب انشقاق الأرض وانفجرت منها العيون، أما الجارية على الولاء فهى إما لتدافع تاليها سابقها أو لانجذابه إليه لضرورة عدم الخلاء بأن يكون البخارى الذى انقلب ماء وفاض إلى وجه الأرض ينجذب إلى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو أيضًا ماء ويفيض، وهكذا استتبع كل جزء منه جزءًا آخر.

وأما العيون الراكدة فهى حادثة من أبخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها أن يحصل منها معاونة شديدة أو يدفع اللاحق السابق.

---

(١) المباحث المشرقية للإمام فخر الدين الرازى.

وأما مياه القنى والآبار فهى متولدة من أبخرة ناقصة القوة عن أن يشق الأرض فإذا زيل ثقل الأرض عن وجهها صادفت منفذًا تندفع إليه بأدنى حركة فإن لم يجعل هناك مسيل هو البئر وإن جعل فهو القناة ونسبة القنى إلى الآبار كنسبة العيون السيالة إلى الراكدة ويمكن أن تكون هذه المياه متولدة ــ كما قاله أبو البركات البغدادى ــ من أجزاء مائية متولدة من أجزاء متفرقة فى ثقب أعماق الأرض ومنفذها إذا اجتمعت، بل هذا أولى لكون مياه العيون والآبار والقنوات يزيد بزيادة الثلوج والأمطار.

وقال الشيخ فى «النجاة»[1]: وهذه الأبخرة إذا انبعثت عيونًا أمدت البحار فصب الأنهار إليها ثم ارتفع من البحار والبطائح والأنهار وبطون الجبال خاصة أبخرة أخرى ثم قطرت ثانيًا إليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور دائمًا وإذا غلظ البخار وبعض الأدخنة والرياح فى الأرض بحيث لا ينفض فى مجاريها لشدة استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبًا للخروج و لم يمكنه النفوذ فزلزلت الأرض وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الأرض فيخرج منه نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان ولا سيما إذا امتزجا امتزاجًا مقربًا إلى الدهينة وربما قويت المادة على شق الأرض فيحدث أصوات هائلة.

ومن هذا القبيل ما أصابت بلدة قوم من الفجرة وجعل عاليها سافلها أو ربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالى وهدات فى باطن الأرض فيتموج بها الهواء المحتقن فتتزلزل به الأرض وقليلاً ما تتزلزل بسقوط قلل الجبال عليها لبعض الأسباب، وقد يوجد فى بعض نواحى الأرض قوة كبريتية ينبعث منها دخان وفى الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالأجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهنى وربما اشتعل بأشعة الكواكب وبغيرها فيرى بالليل شعل مضيئة كما أخبرنا بعض المسافرين، وجميع المذكورات وإن كانت آراء الفلاسفة لكن لا ينافى القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم على ما علمت فى مباحث الصور النوعية.

---

(١) النجاة: للشيخ ابن سينا.

فصل فى المعادن

اعلم: أن العناصر إذا امتزجت امتزاجًا تامًّا وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام يحصل بعد ذلك للمتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعًا من الأنواع، وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر فهى كمال أول له، ثم يترتب عليها كمالات أخرى من الصفات والأفاعيل والصور للمركبات ثلاث أجناس:

صورة هى غير نفس وهى معدنية.

وصورة هى نفس غاذية نامية مولدة المثل عديمة الإدراك والحركة الإرادية وهى نباتية.

وصورة هى نفس غاذية نامية مولدة درّاكة متحركة بالإرادة وهى حيوانية فهى كمالات أول متفاوتة فى الثوانى من الكمالات حسب ترتبها فى الشرف التابع لمراتب قرب المزاج إلى الاعتدال الحقيقى، فكلما أمعن فى الاعتدال ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى فلذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية من غير عكس.

وقد يناقش فى عدم شعور النبات بل المعدن أيضًا وفيه أسرار لا يطيقها طور هذا الكتاب، وربما يتمسك لشعور النبات واختياره فى بعض حركاته لما يشاهد من بعض الأشجار كالنخل واليقطين[1] ويتمسك لاغتذاء المعدن ونمائه بما ظهر من المرجان من هيئة النماء فأول المركبات التامة الأمزجة هى المعادن، وكيفية حدوثها أن الأبخرة والأدخنة المحتبسة فى باطن الأرض إذا كثرت يتولد منها ما مر.

وإذا لم تكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات المختلفة فى الكم والكيف، والامتزاجات بحسب الأمكنة والأزمنة فتكون منها الأجسام المعدنية فإن غلب البخار على الدخان يتولد مثل اليشم والبلور والزئبق والرصاص المتنوع إلى

---

(١) إشارة إلى شجرة اليقطين، فى قوله تعالى فى سورة الصافات ﴿وَأَنۢبَتۡنَا عَلَيۡهِ شَجَرَةٗ مِّن يَقۡطِينٖ﴾.

القلعي والأسرب والصواب عده من الأجسام السبعة الحاصلة من امتزاج الزئبق والزرنيخ والكبريت وغيرها من الجواهر المشفة أي أكثرها فإن كون الزئبق شفافًا غير صحيح وإن غلب الدخان تولد الملح والزجاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض من هذه مع بعض كالزئبق مع الكبريت تولدت الأجساد الأرضية أي الأجساد السبعة المعروفة بالجواهر المتطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني والأسرب والقلع.

فإن كان الكبريت والزئبق صافيين وامتزجا امتزاجًا تامًّا ونضج الكبريت نضجًا كاملاً تولد الذهب إن كان الكبريت أحمر غير محترق والفضة إن كان أبيض وإن لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وإن كانا رديئين فحديد إن قوى الاختلاط والتركيب والسرب إن لم يقو، وإن كان الكبريت رديًّا والزئبق صافيًا وصادفه قبل تمام النضج برد عاقد تولد الخارصيني وإن أحرقه الكبريت تولد النحاس.

هذا ما قالوه في بيان تولدها بحسب الحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال بالأحوال الصناعية على الأمور الطبيعية كما هو مبنى ظنون أصحاب الإكسير.

فصل فى النبات

قد علمت أن المزاج كلما كان أقرب إلى الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه أشرف، والآثار الصادرة عنها أكثر، فإذا قرب مزاج المركب إلى الاعتدال قربًا أزيد من مزاج المعادن استحق لأن يفيض عليه من المبدأ الواجب بالذات على ما هو رأى أهل التحقيق نفسًا نباتية كما إليه الإشارة بقوله: وله قوة ـــ أى صورة نوعية عديمة الشعور كما عليه الأكثرون ـــ يصدر عنها بعد أن تستوفى درجة الصورة المعدنية من حفظ التركيب حركات وأفعال مختلفة.

قيل: فإن الواحد لا يصدر عنه أفاعيل مختلفة إلا بالآلات المختلفة وفيه نظر، لأن قولهم: الواحد من حيث هو لا يصدر عنه إلا واحد على تقدير صحته يستلزم أن لا يصدر عن الواحد أفاعيل مختلفة إلا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات أو غيرها.

أقول: اختلاف الأفاعيل قد يكون بحيث يجوز انفكاك بعضها عن بعض فى نفس الأمر كأفاعيل النبات والحيوان من التوليد والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك فيها بل بحسب اعتبار العقل فقط، ولا شك أن اختلاف حيثيات ذات واحدة لا يكفى فى صدور الاختلاف على الوجه الأول كما يظهر من مباحث الهيولى بل لا بد فيه إما من مبادئ جسمانية متخالفة الذوات أو مبدأ واحد له آلات جسمانية مختلفة يصدر عنه بانضمام كل آلة آلية فعل خاص، واعترض أيضًا بأن الحركات المتخالفة الجهات لا يصدر عندهم عن قوة عديمة الشعور لأن الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا صاعدة أو هابطة على ما صرحوا به.

والجواب: أن ذلك إنما هو فى البسائط العنصرية، وأما فى الطبائع المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد يتصور حركات طبيعية إلى جهات وغايات مختلفة وللمستشرقين فى أمثال هذا المقام أسرار لا تحتملها أسماع جمهور الأنام ويسمى نفسًا نباتية وهى كمال المراد به ما يصير الشىء بوجوده موجودًا بالفعل وهو على

وجهين: كمال أول وهو الذى به يصير النوع نوعًا بالفعل فى ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للإنسان، وكمال ثانى وهو الذى يتبع النوع من أفعاله وإفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة للإنسان.

فبالأول يتم النوع فى ذاته، وبالثانى فى صفاته، والأول يتوقف الذات عليه والثانى يتوقف على الذات الجسم، يجب أخذ الجسم ههنا بالمعنى الجنسى لا المادى، وقد مر الفرق بينهما ووجه ذلك إن تذكرت الفرق أنه لا شك أن النبات أو الحيوان ليس بمجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف إليه أمر صار به نباتًا أو حيوانًا فذلك الأمر له اعتبارات وأسام بحسبهما فإنها من حيث هى مبدأ الآثار قوة، وبالقياس إلى المادة التى تحملها صورة، وبالقياس إلى طبيعة الجنس الناقصة التى بها يتكمل ويتحصل كمال والجسم بالاعتبار الأول يكون موضوعًا وبالاعتبار الثانى يكون مادة، وبالاعتبار الثالث يكون جنسًا، وتعريف النفس بالكمال الأولى فى تعريفها بالصورة لأن الصورة توهم أن يكون حالة فى الجسم والنفس الإنسانية داخلة فى التعريف الجامع للنفوس الأرضية كما ستعلم مع كونها مجردة، وكذا من القوة فإنها يطلق بالاشتراك على معنيين:

قوة الفعل، وقوة الانفعال وليس اعتبار أحديهما أولى من الاعتبار الأخرى ولا يجوز اعتبارهما معًا. لأن إحداهما داخلة تحت مقولة أن يفعل، والأخرى تحت مقولة أن ينفعل، والأجناس الغالبة متباينة بتمام مهياتها وذلك مما يتجنب فى الحدود بخلاف لفظة الكمال فإنه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه، ولأن القوة اسم لها من حيث هو مبدء الآثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يهتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها ولا ريب أن تعريف الشيء بجميع جهاته أولى من تعريفه ببعضها فإذا عرفت النفس بالكمال فالجسم المأخوذ فى التعريف إنما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبهمة إنما كملت وتحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسًا بهذا الاعتبار لا مادة طبيعى لا صناعى كالسيف والسرير، ويجوز رفعه على أن يكون صفة لكمال ليكون احترازًا عن الكمال الصناعى وهو

الذى حصولها بصنعة صانع والمآل واحد آلى الأولى رفعه ليكون صفة كمال لا صفة جسم لأن نسبة الآلة إلى الفاعل أظهر من نسبتها إلى القابل.

واعلم أن اسم النفس مقول بالاشتراك الصناعى على النفس الأرضية وعلى النفس السماوية وإن اشتركنا فى معنى واحد هو كمال أول لجسم طبيعى لكن ليس هذا المعنى فقط مما يصح كونه معنى لفظ النفس لعدم إطلاقها على صور البسائط والمعدنيات مع وجود ذلك المعنى فيها، وأما النفس الأرضية، فالمذكور إلى ههنا وهو قولنا: كمال أول لجسم طبيعى آلى مما يصلح تعريفًا إياها، فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لأنه كما علمت غبارة عما يتم به النوع سواء كان فى ذاته أو فى توابع ذاته، لا يقال: النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصلح جعله جنسًا لها، لأنا نقول: التعريف به ليس لمهية النفس بل لها من جهة كونها نفسًا واسم النفس لم يوضع لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يؤخذ البدن فى أحدها كما يؤخذ البناء فى حدّ البناء وإن لم يؤخذ فى حده من حيث هو إنسان ولأجل ذلك يكون مباحث النفس من العلم الطبيعى لأن البحث عنها من حيث هى نفس بحث عنها من حيث لها تعلق بالجسم والحركة، فإذا كانت من هذه الحيثية واقعة تحت المضاف فينبغى إيراده فى حدها الاسمى.

وبقوله: أول يخرج عن حد الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع فى نفسه، وبالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة لها وبالطبيعى يخرج صورة الجسم الصناعى، وبالآلى يخرج صور العناصر والمعادن، فإنها إن كانت كمالات أولية لأجسام طبيعية إلا أنها غير آلية. وليس المراد بالآلى اشتمال الجسم على أجزاء مختلفة فقط، بل وعلى قوى مختلفة فإنها الآلات للنفس بالذات والأعضاء بتوسطها ويخرج أيضًا النفوس الفلكية على رأى من ذهب إلى أن لكل فلك من الأفلاك نفسًا.

وأما على رأى من ذهب إلى أن النفس للفلك الكلى فقط والأفلاك الجزئية كالخوارج والتداوير بمنزلة الآلات لها فلا يخرج به، فاحتيج إلى قيد آخر ليخرج عن التعريف على كلا المذهبين، فزاد بعضهم قيد ذى حياة بالقوة أى يصدر عنه

ما يصدر عن الأحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وإن فرض أنها كمالات أولية لأجسام آلية لكن ليس يصدر عنها أفاعيل الحياة بالقوة بل ما يصدر عنها من أفاعيل الحياة إنما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الأرضية فإن أفاعيلها قد يكون وقد لا يكون فليس الحيوان دائمًا فى التغذية والتوليد ولا فى الإدراك والتحريك.

وأما الاعتراض عليه بأنه إن أريد بما يصدر عن الأحياء ما يتوقف على الحياة فيخرج النفس النباتية وإن أريد أفعال الأحياء وإن لم يكن الحياة شرطًا فيها فإن كان المراد جميعها خرج أيضًا ما سوى النفس الإنسانية وإن كان المراد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعادن.

فجوابه: بأن المراد بعض الأفاعيل تلك الصور خارجة بقيد الآلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الأرضية وبالجهات المذكورة فى قوله: من جهة ما يولد ويغتذى يخرج فقط عن الحد كل كمال لا يلحق الجسم من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والإنسانية.

قال الإمام فى «الملخص»: زعم المحققون: أنه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة ــ أعنى النباتية والحيوانية والفلكية ــ لأنه إن فسرناها بما يصدر عنه فعل ما، كان العقل والطبيعة نفسًا، وإن فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية، وإن فسرناها بما يصدر عنه الأفعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية، فالنفس لا يكون مقولاً على النفوس الثلاثة إلا بحسب الاشتراك اللفظى، هذا كلامه وهو منظور فيه إذ قد صرح الشيخ فى «الشفاء» بأن كل ما يكون مبدءًا لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة الإرادة فإنما نسميه نفسًا، وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لأن ما يكون مبدءًا لأفاعيل موصوفة بما ذكر، إما أن يكون مبدء لأفاعيل مختلفة وهو النفس الأرضية أو يكون مبدءًا لأفاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للإرادة وهو النفس السماوية، فقد علمنا رسمًا يتناولها بأسرها ولما عرف النفس النباتية أراد أن يشير إلى شرح بعض

قواها وهى أربع مخدومة وأربع خادمة، وأما الأربع المخدومة فمنها اثنتان يحتاج إليهما لبقاء الشخص وتكميله فى ذاته.

أحدهما: المشار إليها فى قوله: فلها قوة عادية لا بد منها فى بقاء الشخص مدة حياته، وهى القوة التى تحيل جسمًا آخر إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه فتلصق المشاكل به بدل ما يتحلل عنه بالأسباب المحللة كالحرارتين الغريزية والغير بيئية والحركتين النفسانية والبدنية فيتم فعلها بأمور ثلاثة:

الأول: تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخفل به عند عدم الغذاء فى نفسه أو لضعف الجاذبة كما يقع فى علة تسمى أطروقيا.

الثانى: الإلزاق وهو أن تلصق ذلك الحاصل بالعضو وتجعله جزءًا منه وقد تخل به كما فى الاستسقاء اللحمى فإن الغذاء فيه متبرى عن العضو ولذلك يصير العضو مترهلاً.

الثالث: أن يجعله بعد الإلصاق شبيهًا به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وقد تخل به كما فى البرص والبهق، فهذه فعال ثلاثة لا بد لها من قوى ثلاث، فالغاذية أما بمجموعها فيكون وحدتها اعتبارية أو قوة أخرى هى تستخدم تلك القوى الثلاث والأخرى لها قوة نامية لا بد منها فى وصول الشخص إلى كماله ولأجل رعاية المشاكلة وإسناد الفعل إلى السبب أو رد لفظ نامية بدل منتمية خلافًا للقياس وهى التى تزيد فى الجسم الذى هى فيه طولاً وعرضًا وعمقًا بأن تداخل الغذاء بين الأجزاء فيضمه إليها فيزيد فى الأقطار الثلاثة إلى أن يبلغ إلى غاية ما هى كمال النشوء بخلاف السمن فإنه قد يكون بعد كمال النشوء أيضًا على تناسب طبيعى تقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذى له تلك القوة فخرج به مبدء الورم لأنه خارج عن المجرى الطبيعى قيل: إن كل واحد من السمن والورم خارج بقوله: طولاً وعرضًا وعمقًا.

أما الأول: فلكونه لا يكون إلا فى قطرين العرض والعمق، ولكونه مخصوصًا باللحم وما فى حكمه دون العظم ونظائره من الأعضاء الأصلية.

وأما الثانى: فلعدم تورم القلب عند الجميع وتورم العظام عند الأكثيرين وفيه نظر، أما أولاً: فلتصريحهم بأن السمن قد يزيد فى الطول أيضًا، وأما ثانيًا: فلأنه ليست النامية فى كل الأعضاء شخصًا واحدًا بل لها أفراد متعددة بحسب تعدد الأعضاء وكذا مبادئ السمن، والأورام ليست فى كل البدن أمرًا واحدًا بالعدد فيكفى فى انتقاض التعريف صدقه على سمن بعض الأعضاء وتورمه، ومنها اثنتان يحتاج إليهما لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة، أما الأولى فهى التى أشير إليها بقوله: ولها قوة مولدة وهى التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءًا وتجعله مادة ومبدء قابلها لمثله أو لمجانسته وهذه القوة فى كل البدن عند أبقراط ومتابعيه والمنى عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لخروجه من جيمع الأعضاء وتولده عندها فيحصل من العظم مثله ومن اللحم مثله وهكذا.

وعند أرسطو: أن تلك القوة لا تفارق الأنثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة.

واعلم أن الوحدة فى المولدة كما فى الغاذية اعتبارى لأن المراد بها كما هو مصرح به فى «كليات القانون» قوتان إحداهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيًّا سواء كان عملها فى الأعضاء أو فى الأنثيين على اختلاف القولين، والأخرى ما يهيئ كل جزء من المنى الحاصل فى الرحم لعضو مخصوص، أما على القول بأن أجزاءه متخالفة الأمزجة متشابهة الامتزاج فبتمزيجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجًا وللعظم مزاجًا وللشريان مزاجًا وهكذا.

وأما على القول بكون أجزائه متشابهة الأمزجة والامتزاج جميعًا فبأن يحل كل جزء ويغيره إل أن يجعل بعضها مستعد للعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية إلى غير ذلك، وذلك لاختلاف أوضاع الأجزاء بالنسبة إلى الرحم وغيره من الأسباب الخفية وهذه القوة مسماة كإحدى القوى الثلاث للغاذية المغيرة للوجود معنى التغيير فيهما لكن خصت هذه بالأولى وتلك بالثانية باعتبار بدن واحد، وأما القوة الثانية منهما فهى المصورة وإنما توجد فى المنى عند كونه فى الرحم خاصة تفيد تلك الأجزاء المتخالفة الحقيقة أو لاستعداد الصور والقوى وما

يتبعهما من الأشكال والمقادير ولتصير مثلاً بالفعل بعدما كانت مثلاً بالقوة، وهاتان ـــ أعنى المولدة والمصورة ـــ تخدمهما الغاذية والنامية كما لا يخفى.

وكأن المصنف أنكر وجود المصورة تبعًا للمحقق الطوسى، حيث أحال صدور هذه الأفاعيل العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها، والشيخ الغزالى حيث أسند فعلها بل فعل جميع القوى إلى ملائكة موكلة بصدور هذه الآثار تفعلها بالاختيار ولذلك لم يذكرها.

وأما القوى الأربع التى تخدم الأربع السابقة فهى المشار إليها بقوله: والغاذية تجذب الغذاء وتملكه وتهضمه وتدفع ثقله فلها أربع خوادم: قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل، أما الاحتياج إلى الجاذبة فظاهر لامتناع وصول الغذاء بنفسه إلى جميع الأعضاء لكون بعضها عالية وبعضها سافلة، والجسم لا يتحرك بالطبع إلا إلى جهة واحدة، والدليل على وجودها أن الدم يكون فى الكبد مخلوطًا بالفضلات الثلاث ـــ أعنى البلغم والصفراء والسوداء ـــ.

ثم يتمايز وينصب إلى كل عضو نوع من الرطوبة، فلولا أن فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك ووجودها فى بعض الأعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عند الحاجة من غير إرادة بل مع إرادة عدمه وخروج الحلو فى آخر القى بعد غيره مع كونه متناولاً أولاً وجذب الرحم بعد الطمث وخلوه عن الفضول باطن الإحليل إلى داخله جذب المحجمة الدم إلى داخلها كما يستشعر به الإنسان.

وقد سمى بعضهم الرحم حيوانًا مشتقًا إلى المنى وأما إلى الماسكة فلأن الغذاء لكونه بعيد المشابهة أولاً لا بد فيه من الاستحالة حتى يحصلا الشبه والاستحالة حركة فى زمان وكل حركة فى زمان فلا بد من زمان فى مثله تحصل الاستحالة والتشبه ووجودها مشاهد فى بعض الأعضاء كاحتواء المعدة على الغذاء احتواء قويًا يمتنع معه سيلان شىء من ذلك الغذاء، وانضمام الرحم للولد انضمامًا شديدًا لا يسع معه إدخال طرف الميل فيها على ما ظهر لأرباب التشريح، وأما إلى الهاضمة فلأن إحالة المغيرة الثانية إنما يكون لما قرب استعداده لحصول الصورة

العضوية فلا بد له من فعل قوة يجعله قريب الاستعداد وهى الهاضمة، وأما إلى الدافعة فلتدفع ما لا يقبل المشابهة وإلا لأدى إلى السدد وثقل البدن بل الفساد والإفساد ووجودها ظاهر فى حال القيء والتبرز وإراقة البول.

واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه:

الأول: بمثل ما أشرنا إليه فى أول الفصل.

والثانى: بعدم تسليم أن الغاذية ثلاث قوى برجوع تحصيل جوهر البدل الذى هو الدم إلى هاضمة الكبد والإلصاق إلى جاذبة العضو فلا يبقى إلا قوة واحدة يكون فعلها التشبيه لا غير.

والثالث: بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة.

ويؤيده أن جالينوس لم يذكر فى كتبه سوى هذه الأربع المسماة بالخوادم، وأن الشيخ قال: الغاذية أربع، وعد هذه الأربع منها، وكذا أكثر الأطباء كأبى سهل المسيحى وصاحب «الكامل» وغيرهما من الأطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما، قال الإمام الرازى فى «شرح القانون» عند قول الشيخ: وأما الهاضمة فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة إلى قوام مهيئًا لفعل القوة المغيرة فيه وإلى مزاج صالح للاستحالة إلى الغذائية بالفعل.

هذا الكلام نص فى أن القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده أنه جعل الغاذية مخدومة للقوى الأربع التى منها الهاضمة فلنتكلم فى الفرق فنقول: إذا جذبت جاذبة عضو شيئًا من الدم وأمسكته فللدم صورة نوعية وإذا صار شبيهًا بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة أخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وإنما يحصلان إذا كان هناك من الطفح ما لأجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك إلى أن تزول عنها الأولى وتحدث فيها الأخرى، فههنا حالتان: إحداهما سابقة والأخرى لاحقة، فالحالة الأولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية، واعترضوا عليه بوجهين:

الأول: أن الهاضمة محركة للغذاء حركة كيفية إلى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئًا إلى شيء آخر فهو الموصل له إلى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة وهي الغاذية لا غير.

الثاني: أن المراد بالقوة ههنا ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وهي مغنية عن قوة أخرى في الأعضاء لأنه إذا تم الإعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدأ الجواد، فإذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة.

أقول: يمكن الجواب عن الأول بأن شأن المحرك بالنسبة إلى الحركة الفعل وبالقياس إلى الغاية أي ما لأجله الحركة الأعداد كما هو مقرر عند الحكماء والمعد من حيث إنه معد لا يكون فاعلاً، لا يقال: ما حرك شيئًا إلى شيء كان المتوجه إليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية أن المقصود الأصلي هو فعل ذلك الشيء، وقد اعترف الشيخ على ذلك حيث احتج على أن بين كل حركتين سكونًا فقال: محال أن يكون الواصل إلى حد ما واصلاً إليه، بلا علية موجودة موصلة ومحال أن تكون هذه العلة غير التي أزالت عن المستقر الأول.

هذا كلامه، وهو يقتضي أن يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل إلى الصورة العضوية قوة واحدة لأنا نقول: ما يحرك إليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة وحينئذ يكون كل حد فعلاً باعتبار وغاية باعتبار، وقد يكون صورة مخالفة بالذات بحدود ما فيه الحركة كصورة العضو فيما نحن فيه فيكون غاية لفعل المحرك وهو معدلها ولها فاعل آخر يفعل تلك الغاية.

والذي ذكره الشيخ لا ينافي ما ذكرناه، فكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب وهو معد بالنسبة إلى حصول غاية أخيرة ليست من نوع فعله ولها فاعل آخر أعلى من المحرك القريب فلها ضمة تفعل الإحالة والهضم ويجعل المادة غذاء بالقوة، وأما الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية بإعداد واهب الصورة.

واعلم أن في هذا الموضع سؤالاً مشهورًا وهو: أن الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى النفس الناطقة وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج

وتمام صور الأعضاء، فالقول باستناد صور الأعضاء إلى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل إياها وهو باطل.

وأجيب عنه تارة بعدم تسليم أن النفس حادثة بل قديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة، وتارة بدعوى حدوثها قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المِلّيين، وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس الحيوانية أو الإنسانية للمولود بل بجعلها من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الحيوانية أو الإنسانية كما هو رأى البعض، وتارة بتصيرها من قوى النفس الحيوانية أو الناطقة للام وشىء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغنى، وهكذا اضطرب كلامهم فى أن الجامع لأجزاء البدن هل هو الحافظ لها أم لا؟ وفى أنه نفس المولود أم لا؟ فذهب الرازى إلى أن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين ثم إنه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

ونقل فى بعض رسائله أنه لما كتب بهمنيار إلى الشيخ وطالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها، قال الشيخ: كيف أبرهن على ما ليس فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع أولاً هو القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة فى جميع الأحوال، بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين.

وذكر الشيخ فى «الشفاء»: أن النفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنًا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى والأشبه بمقتضى قواعد الحكماء بحيث يزول به التشويش والاضطراب عن مقالاتهم ما ذكره الحكيم الطوسى فى «شرح الإشارات» فمن أراد الاطلاع عليه فليراجعه، والنامية تقف من الفعل أولاً حين البلوغ إلى كمال النشور وتبقى الغاذية تفعل فعلها وهذا يدل على تغاير هاتين القوتين.

وأما ما أورده الإمام فى هذا المقام: من أن فعل النامية إيراد الغذاء إلى العضو وتشبهه به وإلصاقه كالغاذية إلا أن الغاذية تفعل هذه الأفعال بحيث يكون الوارد مساويًا للتحلل والنامية تفعل أزيد من التحلل ولا شك أن القادر على الشىء قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للأصل، فإذا قويت الغاذية على تحصيل الزائدة فتكون هى النامية إلا أنها فى الابتداء تكون قوية على إيراد البدل الأصل والزائد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة ـــ أعنى الرطوبة وقلة الحاجة ـــ بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الأمر إلى النقصان لضعف فى القوة وقلة فى المادة وعظم فى العضو، ويرد عليه أن التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان إلى مبدء واحد.

قال الشيخ فى «الشفاء»: إن شأن الغاذية أن تؤتى كل عضو من الغذاء بقدر قوامه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء وأما النامية فيسلب من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه لزيادة فى جهة أخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى إلى أن تعجز لما سبق من تناهى القوى الجسمانية فتعجز عن إيراد البدل دائمًا وعن مصادمة الأسباب المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المؤدية لانطفاء الحرارة الغريزية التى هى مركبها المقتضية لتعطيل القوى لبطلان آلتها فيعرض للموت الذى هو عبارة عن تعطل القوى عن الأفعال لانطفاء الحرارة الغريزية بالتى هى آلتها، فإن كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعى وإلا فهو الغير الطبيعى على أن هناك لانطفاء الحرارة الغريزية أمر آخر بطريق العمر لغلبته فى الكم وبطريق القهر لمضادته فى الكيف إذ لو فرضنا فعل الغاذية دائمًا على حد واحد بل يزداد يومًا فيومًا لدوام المؤثر ـــ أعنى الأسباب المحللة فى متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية ـــ.

فالبدل لا يقاومه، فبالضرورة يتبادى الأمر إلى إفناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائمًا على مقدار المتحلل فلا خفاء فى أنه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لأن الرطوبة الغريزية تخمرت ونضجت فى أوعية الغذاء ثم فى أوعية المنى فى الرحم، والبدل لم يتخمر إلا فى الأول فيكون إيراده بدلاً منها كإيراد الماء بدلاً من الدهن فى السراج، فانظر حكمة البارى واقض العجب حيث إن المولود يولد أولاً

والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث فى الحركات، ثم لا تزال الحرارة الغريزية عاملة فى تخفيف رطوباته رويدًا رويدًا حتى يتهيأ للقعود ثم للانتصاب ثم للمشى، ثم لا يزال يفعل إلى أن يفنى رطوبته بالكلية أو يضعف ضعفًا يقوم مقام الفنى فتنطفئ الحرارة وبانتفائها يحصل الموت، فسبب الموت هو بعينه سبب الحياة وذلك لأنه لو لم تكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم تحصل الحياة، ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة بقضاء الله تعالى وقدره سبب للحياة أولاً وللموت ثانيًا.

فصل فى الحيوان

وهو جسم مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية لكون مزاجه أقرب إلى الاعتدال جدًّا من الأولين، فبعد أن يستوفى درجة الجماد والنبات يقبل صورة أشرف من صورتيهما وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالإرادة.

قال الشارح الميبدى: ههنا بحث: لأنه إن أراد الآلة من جهة هذين الأمرين فقط على ما مر فى النبات فلا يصدقُ التعريف على النفس الحيوانية لأنها آلية من جهة الأفعال النباتية أيضًا، وإن أراد الآلى من جهتهما مطلقًا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة.

أقول: قد أشرنا إلى أن درجة الحيوان مستوفية لدرجتى الجماد والنبات، فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية فى صدور الأفاعيل النباتية كما أنهما مشتركتان مع الصور المعدنية فى صدور أفاعيلها، فالإدراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس، كما أن هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس، فكل مدرك للجزئيات متحرك بالإرادات، فاعل للأفاعيل النباتية، فعلى هذا يندفع الإيراد على التقدير الأول على أنه لو أريد الشق الثانى لم يلزم محذور فإن النفس الإنسانية لا شك أنها جوهر تفعل الأفعال الحيوانية من الإدراك الجزئى والتحريك الإرادى، وإن اختصت بها أشياء أخرى كالأفكار الكلية والتدابير البشرية فلا محذور فى صدق النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية، وفى كون النفس الحيوانية مطلقًا أعم من النفس الإنسانية كما أن الحيوان مطلقًا أعم من الإنسان.

وأما قوله: فالمناسب أن يقال: من جهة ما يفعل الأفعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية فهو يتحرك بالإرادة فقط فغير صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس الحيوانية، فإن النفس الفرس ليس بمجرد ما ذكره وإلا لم يبق فرق بين الطبيعة والفرد فلا محالة للفرد زيادة على الطبيعة المأخوذة بشرط الآتى بفصل أو عرضى، كيف ونفوس الحيوانات أنواع متباينة بل التخالف النوعى بينها باعتبار

نفوسها التى هى بمترلة ذواتها لا باعتبار حيثيتها التى لا فرق بينها وبين سائر الأجسام فلها من الآلات بالقسمة الأولى قوتان: إحداهما: قوة مدركة، والأخرى: محركة.

أما المدركة فهى إما فى الظاهر أو فى الباطن، أما التى فى الظاهر فهى خمس بحكم الاستقراء، ومن الناس من جوَّز وجود حاسة سادسة لغير الإنسان مع عدم اطلاعه ما عليه كما أنه لو لم يكن فينا أحد الخمسة لم يكن نتصوره كالأكمه الذى لا يتصور كيفية الإبصار، والحكماء أنكروا ذلك محتجين بأن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت جميع ما فى تلك المرتبة فلو كان فى الإمكان حس آخر لكان حاصلاً للإنسان، فلما لم يحصل علمنا أن الحواس منحصرة فى الخمس، فمنها:

السمع وهى قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطًا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبية فيسمع، هذه عبارة الشيخ فى «الشفاء والنجاة» وقد تسامح حيث اقتصر فى سبب الصوت على الفرع مع تصريحه بأنه قد يحصل بالقلع والحرق كأنه نوع من الصوت لا أنه هيئة عارضة للصوت، وإلا لكان المسموع عند سماع الحرف شيئين: الصوت والحرف، مع أنا نعلم بديهة أنا حين سماعنا للحرف نسمع شيئًا واحدًا فما عرف به الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله فى الحدة والثقل تميزًا فى المسموع لا يخلو عن مسامحة، وقوله: تميزًا فى المسموع للاحتراز عن هيئة يحصل بها التميز بين الصوتين تميزًا لا فى المسموع كالطيب وبملاءمة الطبع وغيرهما من الأمور التى يحصل بها التميز بين الأصوات لا بالسمع بل بالوجدان.

واعلم أنه إذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن لتماس الأفلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله إلينا لامتناع

النفوذ فى جرم الفلك لكن نسب إلى القدماء من الأساطين أنهم يثبتون للفلكيات أصواتًا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس.

وحكى عن فيثاغورث أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الأفلاك وأصوات حركات الكواكب ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الألحان والنغمات وكمل علم الموسيقى ومنها البصر وهى قوة مودعة فى ملتقى الزوج الأول من الأزواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان المبتدأتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جواز الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى المتيامن ما ينبت منهما يسارًا والمتياسر ما ينبت منهما يمينًا حتى يلتقيا على تقاطع صليبى ثم ينعطف النابت يمينًا إلى الحدقة اليمنى والنابت يسار إلى الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى بمجموع النور.

والفلاسفة اختلفوا فى كيفية الإبصار، فالطبيعيون منهم ذهبوا إلى أنه بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى هى تميز له البرد والجمد فى الصقالة والمرائية، فإذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورية فيها كما تنطبع صورة الإنسان فى المرآة لا بأن ينفصل المتلون شىء ويميل إلى العين بل بأن يحدث مثل صورته فى عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف، وحين اعترض عليهم بأن المرئى حينئذ يكون شبح الشىء لا نفسه، ولا نحن قاطعون بالثانى وبأن شبح الشىء مساو له فى المقدار وإلا لم يكن صورة له ومثالاً.

أجابوا عن الأول: بأنه إذا كانت رؤية الشىء بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع شبحه لا نفس الشبح، وفيه ما فيه.

وعن الثانى: بأن شبح الشىء لا يلزم أن يساويه فى المقدار كما يشاهد من صورة الوجه فى المرآة الصغيرة إذ المراد ما يناسب الشىء فى الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه المناقشات.

والرياضيون ذهبوا إلى أنه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئى، ثم اختلفوا فى أن ذلك المخروط مصمت أو مؤتلف

من خطوط مجتمعة فى الجانب الذى يلى الرأس متفرقة فى الجانب الذى يلى القاعدة، وقال بعض منهم: بأن الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن يثبت طرفه الذى يلى العين يضطرب طرفه الآخر على المرئى فيتخيل منه هيئة مخروط، والإشراقيون قالوا: لا شعاع ولا انطباع، وإنما الإبصار لمقابلة المستنير للعضو الباصرة الذى فيه رطوبة صقلية فإذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضورى إشراقى على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية، لكن المشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع، تمسك الأولون بوجوه:

أحدها: وهو العمدة: أن العين جسم ثقيل نورانى وكل جسم كذلك إذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة، أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلما نشاهد من النور فى الظلمة إذا حك المنتبه من النوم عينه ولأن الإنسان إذا نظر نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء، وإذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانًا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور فى ذلك الوقت، وإن غمضنا إحدى العينين اتسع مثقب العين الأخرى فنعلم أنه يملأه جوهر نورى، ولولا انصباب أجسام نورانية من الدماغ إلى العين لكان تجويف العصبتين عديم الفائدة.

وثانيها: أن الإحساس بسائر الحواس ليس لأجل خروج شيء إلى المحسوس بل لأجل أن يأتيها صورة المحسوس فكذا حكم الإبصار.

وثالثها: أن كون رؤية الأشياء الكبيرة من البعيد صغيرة لضيق زاوية الرؤية لا يتأتى إلا مع القول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو رأى أصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو رأى القائلين بخروج الشعاع، فإنها لا تتفاوت.

ورابعها: أن من حدق النظر إلى الشمس ثم انصرف عنها يبقى فى عينه صورتها زمانًا وذلك يوجب ما قلناه.

وخامسها: أن الممرورين يرون صورًا مخصوصة لا وجود لها فى الخارج فإذًا حصولها فى البصر، وأجيب عن الأول بأنه بعد تمامه لا يفيد إلا انطباع الشبح، وأما كون الإبصار به فلا، وعن الثانى: بأنه تمثيل بلا جامع، وعن الثالث: بأن كون العلة ما ذكرتم غير مسلم، كيف وأصحاب الشعاع يذكرون له وجهًا آخر؟

وعن الرابع: بأن الصورة غير باقية فى الباصرة بل فى الخيال وأين أحدهما من الآخر؟ وعن الخامس: بأنه إنما يدل على إثبات الانطباع فى هذا النحو من الرؤية التى هى من قبيل الرؤيا وبمشاهدة الأمور الغائبة عن الإبصار بوقوع أشباحها فى الخيال ولا يدل على أن الإبصار للموجودات فى الخارج بالانطباع وقياس أحدهما على الآخر غير ملتفت إليه فى العلوم وتمسك القائلون بالشعاع أيضًا بوجوه:

أحدها: أن من قل شعاع بصره كان إدراكه للقريب أصح من إدراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعيد، ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان إدراكه للبعيد أصح لأن الحركة فى المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء، ولو كان الإبصار بالانطباع لما تفاوت الحال.

وثانيها: إن الأجهر يبصر بالليل دون النهار لأن شعاع بصره لقلته يتحلل نهارًا لشعاع الشمس فلا يبصر، ويجتمع ليلاً فيقوى على الإبصار، والأعمش بالعكس، لأن شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الإبصار، والأعمش بالعكس، لأن شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الإبصار إلا إذا أفادته الشمس رقة وصفاء.

وثالثها: أن الإنسان إذا نظر إلى ورقة ورآها كلها لم يظهر له إلا السطر الذى يحدق نحوه البصر وما ذاك إلا بسبب أن مسقط سهم مخروط الشعاع أصح إدراكًا.

ورابعها: أن الإنسان يرى فى الظلمة كأن نورًا انفصل عن عينه وأشرق على أنفه، وإذا أغمض عينيه على السراج يرى كأن خطوطًا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج.

والجواب عن الكل: أنها لا تدل على المطلوب أعنى كون الإبصار بخروج الشعاع بل على أن فى العين نورًا ونحن لا ننكر أن آلات الإبصار أجسامًا شعاعية مضيئة يسمى بالروح الباصرة وإن أنكرها محمد بن زكريا زاعمًا: أن النور لا يوجد إلا فى النار والكواكب وأما الأجسام الكثيفة وما فى بواطنها فالأولى بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع تسترها بالحجب الكثيفة جسم نورانى؟.

أما الشيخ الرئيس[1] فقد اعترف بذلك لأن جالينوس لما احتج ببعض الشبه التى حكيناها على خروج الشعاع من العين فأجاب عنه: بأن ذلك يدل على وجود الشعاع فى العين ولا نزاع فيه، لكن لم قلتم أن ذلك الشعاع يخرج من العين؟ فحينئذ نقول: آلة الإبصار جسم نورانى فى الجليدية يرتسم منه بين العين والمرئى مخروط وهمى يتعلق إدراك النفس بذلك المرئى من جهة زاويته التى عند الجليدية وتشتد حركته عند رؤية البعيد فيتحلل لطيفها ويفتقر إلى تلطيف إذا غلظ وتكثيف إذا لطف ورق فوق ما ينبغي، ويحدث منها فى المقابل القابل أشعة وأضواء يكون قوتها فى مسقط السهم مما يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمى، ولشدة استنارته يكون ما يرى منه أظهر وإدراكه أقوى وأكمل، ويشبه أن يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزًا منهم على ما صرح به الشيخ، وإلا فهو باطل قطعًا.

أما إذا أريد حقيقة الشعاع الذى هو من قبيل الأعراض فظاهر وإن أريد جسم شعاعى يتحرك من العين إلى المرئى فلأنّا قاطعون بأنه يمتنع أى يخرج من العين جسم يسقط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم إذا أطبق الجفن عاد إليها أو انعدم ثم إذا انفتح خرج مثله وهكذا... أو أن يتحرك الجسم الشعاعى من دون قاسر ولا إرادة فى جميع الجهات وأن ينفذ فى الأفلاك ويخرقها ليرى الكوكب وأن لا يتشوش لهبوب الرياح ولا يتصل لغير المقابل كما فى الأصوات حيث تميلها الرياح إلى الجهات ولأنه يلزم أن لا يرى القمر مثل الثوابت بل بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الأفلاك بما فيها من الكواكب دفعة، وبمثل هذه الأدلة والإمارات يمكن إبطال القول بأن الإبصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئى.

فإن قلت: أليس علم المناظر والمرايا فن حكمى اعتنى به كثير من المحققين مع أن بناء مباحثه على القول بخروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئى كما

---

(١) الشيخ الرئيس: ابن سينا.

يقع من الشمس وسائر النيرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند النير والبصر وقاعدته عند المستنير، والمرئى منها أن الشىء مثلاً إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب لأن المخروط يستدق فتضيق زواياه التى عند الباصرة، وكلما ازداد الشىء بعدًا ازدادت الزوايا صغرًا إلى أن ينتهى فى البعد إلى حيث كأنها يبطل الزاوية فلا يمكن الإبصار، ومنها: أن الشىء يرى فى الماء أعظم منه فى الهواء لأن الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامته وأما فى الماء فينعطف عن استقامته عند السطح إلى جانب السهم فيكون المرئى فى الماء قاعدة لزاوية عظمى، وفى الهواء لزاوية صغرى منها: أن الشىء الواحد يرى فى الماء فى موضعين لأجل أن الشعاع ينفذ فيه مستقيمًا ومنعطفًا إذا بعد المرئى من سطح الماء، ومنها: أنا إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإنا نرى فى السماء قمرًا بالشعاع النافذ فيه وقمرًا فى الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء.

ومن هذا القبيل: رؤية الشىء فى المرآة بالانعكاس وذلك أن الشعاع الممتد من الباصرة إلى الجسم الصقيل ينعكس منه إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وفى «شرح المقاصد»:

بشرط أن تكون جهته مخالفة لجهة الرائى وذلك سهو وإلا لما أمكن للإنسان رؤية وجهة فى المرأة، ومنها إبطال الرؤية إذا صارت الجليدية مركز المرآة كروية المقعر لتطابق مخروطى الشعاع والانعكاس وفقدان الوتر لزاوية الشعاع، ثم إذا بعدت المرآة يسيرًا يرى الإنسان وجهه منعكسًا فى غاية الصغر. وإذا قربت حتى تجاورت يسيرًا عن الحد الذى فرضناه أولاً يرى الوجه فى غاية العظم كما يدل عليه التجربة، وبيان الوجه فى الجميع يطلب من رسالة مفردة لنا فى هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسًا.

وذلك لأن الشعاع إذا وقع على السطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الرائى وإلى أسفله من موضع أبعد من الرائى إلى أن يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع فبحسب الشعاع المنعكس نافذًا فى الماء فيرى رأس الشجر أكثر

نزولاً فى الماء لكونه أبعد منه وباقى أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجر فيراه منتكسًا إلى غير ذلك من الأمور المذكورة فى علم المناظر المبتنية على وجود الشعاع وهيئاته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية.

قلت: هذه أمور موهومة يبتنى عليها كثير من الأحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدوائر والقسى والأقطاب المفروضة فى الفلك فكما أنه بمجرد كون هذه الأشياء أمورًا وهمية لا يلزم إبطال الهيئة فكذلك لا يلزم إبطال علم المناظر من كون المخروط الواصل بين الباصرة وبين المرئى أمرًا فرضيًا، وكذا انعكاسه من المرآة وانعطافه فى الماء فإن تصور المخروط الواصل بين الرائى والمرئى وحالاته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشترك الاعتبار بين المذاهب الثلاثة التى هى الانطباع، والشعاع، والإضافة الإشراقية.

ولأجل ذلك ذهب المعلم الثانى فى مقالته فى الجميع بين الرأيين ـــ أى رأى أفلاطون وأرسطو ـــ إلى أن غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الإدراكية وضبطها بضرب صمن التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع، وإنما اضطر إلى إطلاق اللفظين لضيق العبارة، وهذا الكلام عنه دال على أن المختار عنده: أن الإبصار إنما هو بمجرد الإضافة إشراقية بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها الشم وهى قوى منبثة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة، وقيل: تتبخر أجزاء لطيفة من ذى الرائحة مختلطة بالهواء وتصل معه إلى الخيشوم.

وقيل: يفعل ذى الرائحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا تبخر وانفصال أجزاء، ورد الثانى: بأن القليل من المسك يشم على طول الأزمنة وكثرة الأمكنة من غير نقصان فى وزنه وحجمه والثالث بأن المسك قد يذهب به إلى مسافة بعيدة ويحرق ويفنى بالكلية مع أن رائحته تدرك فى الهواء الأول أزمنة متطاولة.

ويؤيد ذلك ما قد حكى أرسطو: أن الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتى فرسخ برائحة جيفة من حرق وقع بين اليونانيين، ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخمة فى تلك الأرض إلا فى نحو هذا الحد من المسافة، وقد يقال: لعل المتحلل منه أجزاء صغار جدًّا تختلط بجميع تلك الأجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف فى المباحث العلمية، على أن الشيخ اعترض عليه فى «الشفا» بقوله: يجوز أن يكون إدراكها للجيف بالباصرة حين هى محلقة فى الجو العالى. انتهى.

وبيان ما ذكره: أن الأبعاد يرى من المواضع البعيدة أقصر، فإن كل مرئى واقع فى سطح يرتفع عنه البصر فإنه يرى أقرب إذا صار البصر أرفع، فليكن السطح (أ ب) والمرئى (ب) والبصر وهو (هـ) مرتفع عنه بقدر (أ ج) فيقول: إن (أ ب) يرى أقرب من (أ) موقع العمود الخارج من البصر إلى السطح إذا صار (ا هـ) بقدر (ا د) لأن زاوية (ا ب د) أعظم من زاوية (ا ب ج) وزاوية (أ) بحاله فتكون زاوية (أ ج ب) أعظم من زاوية (أ د ب) وأيضًا زاوية (أ ج ب) خارجة عن مثلث (د ح ب) وله وجود آخر.

واعلم أن القوم حكموا بأن إدراك الشامى لا يتوقف على مماسة ذى الرائحة، فيجب أن يحمل مرادهم من ذى الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقًا، وإلا لكان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذى الرائحة محل نظر.

ومن الفلاسفة من زعم: أن الأفلاك والكواكب لها شم ولها روائح، ورد عليهم المشاءون بأنه لا هواء هنالك يتكيف، ولا بخار يتحلل، وأجيب: بأن اشتراط ذلك إنما هو فى العنصريات.

ومن كلمات بعض المتأخرين: أنه عند اتصالها بالفلكيات فى نوم أو يقظة يشم منها روائح أطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا إلى ما هناك، ولهذا أرباب العلوم الروحانية: على أن لكل كوكب بخورًا مخصوصًا ولكل روحانى

رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الأطعمة المصنوعة فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له.

أقول: لهذه الأقوال وجوه صحيحة وتأويلات لائقة يستدعى بيانها مجالاً أوسع، على أن الأسرار مما يجب صونها عن الأغيار ومنها الذوق، وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان وهو تال المس فى المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهّيه الغذاء واختياره ويوافقه فى الاحتياج إلى الملاقاة وتفارقه فى أن نفس الملاقاة لا تؤدى الطعم كما أن نفس ملاقاة الحاد تؤدى الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة فى الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها من الطعم وإلا لم يؤدى الطعم كما فى بعض الأمراض.

واختلفوا فى أن توسطها بأن يخالطها أجزاء ذى الطعم وينتشر فيها ثم ينفذ فيغوص فى جرم اللسان، فحسية الذوق أو بأن يستحيل نفس الرطوبة إلى كيفية المطعوم من غير مخالطة، فعلى الأولى: تكون الرطوبة واسطة لوصول جوهر المحسوس إلى الحاس، وفى الثانى: تكون هو المحسوس بعينها بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب منها.

ومنها: اللمس وهى قوة منبثة بواسطة الأعصاب فى جلد البدن وأكثر اللحم وغيرهما كالغشاء بسبب انثباث حاملها وهو الروح النفسانى واللامسة للحيوان فى باب الضرورة كالغاذية للنبات.

قال الشيخ الرئيس: أول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانًا هو اللمس، فإنه كما أن للنبات غاذية يجوز أن يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لأن مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها، والحس طليعة للنفس، فيجب أن يكون الطليعة الأولى هو ما يدل على ما منع به الفساد ويحفظ به الصلاح وأن يكون قبل الطلائع التى تدل على أمور يتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد، والذوق وإن كان دالاً على الشىء الذى به يستبقى للحياة من المطعومات فقد يجوز أن يبقى الحيوان بدونه لإرشاد

الحواس الأخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها تعين على أن الهواء المحيط بالبدن محرق أو مجمد. انتهى.

وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التأثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس فى الكيفية لم يتأثر منه، فلا يدرك، وإلا اجتمع فيه مثلان وهو صح ومدركاتها الكيفيات الأربع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها أيضًا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين.

وقيل: إن لها مدركات أخر كالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال.

وقيل: إن الإحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين.

وذهب الجمهور على أن: الملامسة نوع واحد وقيل: لا بل هى قوى مختلفة منحصرة فى أربع أو أزيد.

قال الشيخ فى «القانون»: يشبه أن يكون الملامسة عند قوم لا نوعًا أخيرًا بل جنسًا لقوى أربع أو فوقها مثبتًا معًا فى الجلد كله، واحدها: حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد.

والثانية: فى التضاد الذى بين الرطب واليابس.

والثالثة: فى الذى بين الصلب واللين.

والرابعة: فى الذين بين الخشن والأملس، إلا أن اجتماعها فى آلة واحدة يوهم بوحدها فى الذات، وههنا بحث وهو أن المدرك بالحس هو المتضادان كالبرودة والحرارة دون التضاد، فإنه معنى عقلي لا يدرك بالحس، فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد أنواع التضاد وجوزوا إدراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك أفعالاً مختلفة من مبدء واحد بالذات، ومن سخيف ما قيل فى دفعه: إن تباين الكيفيات الأولى ــ أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ــ أشد من تباين الكيفيات الثوانى الحادثة من تفاعلها كالألوان والروائح والطعوم، فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقى الحواس.

أقول: لما علمت أن مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التى هى أوائل المحسوسات اللمسية وما يتبعها، وإن القوة التى هى أولى مراتب الحيوانية يجب أن

يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن أضداد ما فيه من الكيفيات الأولية وتوابعها، فالحيوان باعتبار وقوعه فى كل وسط من أوساط تلك الكيفيات يدرك الأطراف التى يكون ذلك الوسط وسطًا بالقياس إليها ويتأثر عنها فلا محالة تعددت اللامسة وهذا معنى قولهم بحكومة اللامسة فى التضاد بين الكيفيات.

وأما كون قوة واحدة مدركة للأمور المتخالفة والمتضادة فهو غير مستحيل، كما سيأتى تحقيق ذلك فى المبحث عن الخيال إن شاء الله تعالى، ومما يناسب هذا المقام أن الشيخ الرئيس ذكر فى الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس: أن الحواس منها ما لا لذة لفعلها فى محسوساتها ولا ألم، ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات، فأما التى لا لذة لها ولا ألم، فمثل البصر فإنه لا يلتذ بالألوان ولا يتألم بذلك، بل النفس تتألم بذلك وتلتذ، وكذا الحال فى الأذن فإذا تألمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء، فليس تألمها من حيث تسمع أو تبصر، بل من حيث تلمس لأنه يحدث فيه ألم لمسى، وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية.

وأما الشم والذوق فإنهما يتألمان ويتلذذان إذ يكتفيا بكيفية مناصرة وملائمة.

وأما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها، وقد يتألم أو يلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الأول بتفرق الاتصال والتيامه. انتهى. واعترض عليه المسيحى من شراح القانون بأن كلامه فى غاية الإشكال.

أما أولاً: فلأنه يرى ويعتقد أن المدرك للمحسوسات الجزئية هى الحواس الخمس، فمذهبه فى هذا الموضع إن كان هو ذاك فقد ناقضه فى السمع والبصر وإن لم يكن هو ذاك فيكون قوله فى الشم والذوق واللمس قولاً فاسدًا.

وأما ثانيًا: فلأن كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل أن يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا، وحينئذ نقول: كيف يتصور أن يقال إن القوة اللامسة الحاصلة فى الأذن والعين هى المدركة للصوت المفرط واللون المودى.

وأما ثالثًا: فلأن ذلك يكون مناقضًا لحدة اللذة والألم، فإن حد اللذة بأنها إدراك الملائم من حيث هو ملايم، والملايم للقوة الباصرة إدراك المبصرات لا اللامسة.

وأما رابعًا: فلأن إدراك هذه المحسوسات إما أن يكون لذة وألمًا للحواس أو لا يكون، فإن قال بالأول يكون إدراك البصر للألون الحسية لذة، وإدراكه للألوان الموذية المًا، وإن قال بالثانى فلا يكون للمس لذة والألم، ولا للشم والذوق، وإن كان لذة وألمًا للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحًا من غير مرجح، وهو محال، وذلك لأن الحواس الخمس جميعها وسايط للنفس فى إدراك المحسوسات الجزئية.

ثم قال: قال الإمام فى كتاب «المباحث» حيث تكلم فى اللذة عذرًا عن الشيخ فى خروجه عن مذهبه فى هذا المقام فى البصر والسمع: الألون ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان وذلك لأن الملائم للشيء هو الذى يكون كمالاً له، وأقل درجات الكمال حصوله للشيء، بل إدراك الألوان هو الملايم للقوى الباصرة.

والشيخ لم يجعل حصول الملائم هو اللذة، بل إدراك الملايم والقوة الباصرة إذا أبصرت فقد حصل لها الملائم لإدراكه فإن القوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للألوان، بل النفس هى المدركة لذلك، فإنها تدرك الأشياء وتدرك أنها أدركتها.

ثم قال: أقول على ما قاله الإمام: يلزم أن لا تلتذ القوة اللامسة لأنه ليس لها أن تدرك أنها أدركت، فإن هذا للنفس على ما زعمه، وكان الكلام فى القوة الذايقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذى قاله فى «الشفاء والقانون» هذا كلامه بألفاظه.

ورد عليه العلامة الشيرازى فى «شرح كليات القانون» أما فيما ذكره أولاً فبقوله: إنا لا نسلم أن الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين فى الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا: أن المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس، وإنما ذلك من أغلاط المتأخرين، كالإمام ومن اقتفى أثره، وإلا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم غير النفس، وإطلاق هذه الألفاظ على الحواس يكون

بضرب من المجاز، لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص بها وجب انفعال ألم كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس، إلا أن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث أن النفس تدركها حيث تنفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة، والشامة، واللامسة، ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة، والسامعة، ولهذا فإن الإنسان يدرك لذة الحلو فى الفم، ولذة الرائحة الطيبة فى الشم، ولذة النعمة فى آلة اللمس، ولا يدرك لذة الصورة الحسنة فى الجليدية، ولا فى ملتقى العصبيتين ولا لذة الصوت الحسن فى العصبة المستفرشة، لأن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زمانى، وانفعال آلات البعض آنى على ما قيل، لأن ذلك كلام رخو سخيف لاشتراط الحواس فى كون إدراكها آنيًا أو زمانيًا، أما أن بعضها آنى وبعضها زمانى فغير مسلم، فمن ادعاه فلا بد له من دليل.

وأما فيما ذكره ثانيًا فبأن الشيخ لا يقول: إن المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الأذن والبصر، بل المدرك لهما السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستهما بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط فى لامسة الأذن واللون المؤذى فى لامسة العين، وأما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما، لا لأن إدراكهما آنى لا زمانى لبطلان ذلك، بل لأنهما لا يتألمان من حيث يبصر ويسمع.

وأما فيما ذكره ثالثًا: فلأنه مبنى على أن الملائم للقوة الباصرة إدراك المبصرات، وعلى أن الشيخ ذهب إلى أن مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان، لأن الملائم والموافق إنما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها، لأنه ذهب إلى أن المتألم فى اللون المؤذى هو لامسة العين لا باصرة العين، والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق.

وأما فيما ذكره رابعًا: فلأنا لا نسلم أنه إن كان إدراك المحسوسات ألمًا ولذة فى البعض دون بعض كان ذلك ترجيحًا من غير مرجح، وهو إدراك النفس لذة الحواس الثلاث، حيث تنفعل آلاتها عن محسوساتها دون لذة الحاستين الباقيتين لا كون تأثيرها زمانيًا لا آنيًا على ما قيل لفساده كما مر.

وأما العذر الذى ذكره عن الإمام فى خروج الشيخ عن مذهبه فى السمع والبصر فليس بشىء لأن الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج إلى عذر من جهته، لكن لما كان اعتقاد الإمام ـــ وإن كان خطأ ـــ أن الشيخ يعتقد أن مدرك الجزئيات الحواس الخمس، شرع فى الاعتذار واعتذر بعذر هو أوهن من بيت العنكبوت، هذا تلخيص كلام العلامة المحقق فى هذا المقام.

أقول: ولعمرى أنه قد أصاب فيما أجاب به عن إشكالات المسيحى، لكن فى الفرق الذى ذكره بين الحاستين الأولين والحواس الثلاث الباقية محل تأمل، على تقدير تحقق ذلك الفرق لم يبلغ كلامه حد الإجداء، حيث لم يذكر أن النفس من أى جهة لم يدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل ألم إدراكها وتدرك بعضها حيث لم تنفعل آلة إدراكها ليثبت بركون بعض آلات الحواس محلاً للألم واللذة الحاصلين عن محسوساتها دون البواقى منها، وليس بمستبعد أن يقال: إن مزاج الحيوان كما علمت حاصل من جنس الكيفيات الأول، وبقاء حيويته منوط باعتدال مزاجه اللائق وصلاح بدنه وفساده، إنما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله.

ولا شك أن اللذة هو إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم هو إدراك المنافى من حيث هو مناف، والملائم والمنافى للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة.

أولاً: لكونها من جنس كيفيات بدنه المتقوم حيوية بها ثم مدركات الذائقة التى يتقوى ويتزيد بها بدنه وتالى الكيفيتين المذكورتين فى الملائمة والمنافرة مدركات الشامة من حيث يتغذى بها لطائف الأعضاء كالأرواح البخارية، وأما مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج إليها الحيوان بما هو حيوان احتياجًا قريبًا، فالملائم والمنافى للحواس التى هى قوى جسمانية ولمحالها التى هى أجسام مركبة هما مدركات الحواس الثلاث على الوجه المذكور، وأما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملائمة ومنافية لهما ولا لمحلهما ولهذا لا يلتذان ولا يتألمان بها فهذا ما عندى فى هذا الموضع. والله أعلم.

وأما القوى المدركة أى الأعم منها ومن المعينة التى فى الباطن فهى أيضًا على حسب ما وجدناه خمس: الحس المشرك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة، وما يقال إنها إما مدركة وإما معينة بل الإدراك والمدركة إما مدركة للصور أو المعانى، والمعينة إما حافظة أو متصرفة، والحافظة إما حافظة للصور والمعانى فوجه ضبط.

أما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا أى لوح النفس فهو قوة مرتبة فى مقدم التجويف الأول من التجاويف الثلاثة التى فى الدماغ بقتل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة بالتاوى إليه من طرق الحواس فهو كحوض ينصب فيه أنهار خمسة ويدل على وجوده وجوه:

الأول: ما ذكره المصنف بقوله: لأنًا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطًا مستقيمًا والنقطة الدائرة بسرعة خطًا مستديرًا وليس ارتسامهما أى الخط المستقيم والمستدير فى البصر إذ البصر لا يرتسم فيه إلا المقابل وهو القطرة والنقطة، فإذا ارتسامهما إنما يكون فى قوة أخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطًا.

والثانى: أنا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض، كالحكم بأن هذا الأبيض هو هذا الحلو، وهذا الأصفر هو هذا الحار، وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها إلا نوع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الأنواع ليصح الحكم بينها.

الثالث: أن النائم والمريض كالمبرسم يشاهد صورًا جزئية لا تحقق لها فى الخارج ولا فى شىء من الحواس الظاهرة، واعترض على الوجه الأول بأنه يجوز أن يكون اتصال الارتسام فى الباصرة بأن يرتسم المقابل الآخر قبل أن يزول المرتسم قبله لسرعة لحوق الثانى وقوة ارتسام الأول فيكونان معًا، وهذا مكابرة للقطع بأنه لا ارتسام فى البصر عند زوال المقابلة وعلى الثانى بأنه لا يلزم من عدم كون الارتسام فى الباصرة كونه فى قوى أخرى جسمانية لجواز أن يكون فى النفس.

ألا ترى أنا نحكم على الجزئى كحكمنا بأن زيدًا إنسان مع القطع بأن مدرك الكلى هو النفس، وهذا أيضًا تعسف، فإنا وإن كنا معترفين بأن مدرك الكليات

والجزئيات جميعًا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل فى آلتها، فلا بد فى الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر، لجواز أن يكون حضورهما عند النفس وحكمهما بينهما لارتسامهما فى آلتين كما أن الحكم بين الكلى والجزئى يكون لارتسام الكلى فى النفس والجزئى فى الآلة، فلا تثبت آلة مشتركة، وعلى الثالث أنه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك، غاية الأمر أن لا يكفى الحواس الظاهرة لمشاهدة الصور حالتى الغيبة والحضور، بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن.

ومن اعتراضات الإمام: أنا نعلم قطعًا أن الذوق ـــ أعنى إدراك المذوقات ـــ ليس بالدماغ، كما أنه ليس بالعقب وكذا اللمس وأيضًا إذا أبصرنا شيئًا فلسنا مبصرين به مرتين أحدهما بالعين والآخر بالدماغ.

والجواب: أن المعلوم قطعًا هو أن الدماغ ليس آلة الذوق أو اللمس أولاً وعلى وجه الاختصاص، وأما أنه لا مدخل له فيه فلا كيف، والآفة فى الدماغ توجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس بخلاف الآفة فى العصب، وأيضًا نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق، ونعلم قطعًا أن تخيل الذوق ليس فى العقب ومنها أنا الأتم أن اتصال الارتسامات إذا لم يكن فى البصر يكون فى قوى أخرى، لم لا يجوز أن يكون فى الهواء بأن تتصل التشكلات فى الأجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطأ.

وأجاب عنه الحكيم الطوسى: بأن بقاء التشاكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضى الخلاء فإن التشكل إنما يحدث فى الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضى إحاطة النهايات بالخلاء.

أقول: لزوم الخلاء ممنوع وإنما يلزم لو كانت المشاهدة لأى مشهود كان دفعية أو لم يمكن تعلق المشاهدة لأمر تدريجى الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك، وهو ليس بمعلوم فيجوز أن يكون كل واحد من التشكلات المتتالية مشاهدًا فى أنه المختص به لا فى آن التشكل اللاحق ولقلة الزمان يظن أن

المجموع يشاهد دفعة، وأما الخيال فهو قوة مرتبة فى مؤخر التجويف الأول من الدماغ بحسب المشهور.

وعند المحققين: الروح المصبوب فى التجويف الأول آلة للمس المشترك والخيال، إلا أن المشاهدة خص بما فى مقدمه والتخيل بما فى مؤخره يحفظ جميع صور المحسوسات ويمثلها بعد الغيبة عن الحواس المختصة والحس المشترك وهى خزانة الحس المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد زوالها عنه، وإنما جعلت جزأته للحس مع أن مدركات جميع الحواس الظاهرة تختزن فيها لأن الحواس الظاهرة لا تدرك شيئًا بسبب الاختزان بالخيال بل بإحساس جديد من خارج فيفوت معنى الخزانة بالقياس إليها بخلاف الحس المشترك، فإنا إذا شاهدنا صورة فى اليقظة أو النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة أخرى نحكم عليها بأنها هى التى شاهدناها قبل ذلك، فلو لم تكن الصورة محفوظة لم يمكن هذا الحكم كما لو صارت منسية، وإنما احتيج إلى الحفظ لئلا يختل نظام العالم، ولا تشبه الضار بالنافع إذا لم نعلم أنه هو المبصر أولاً أولاً ونفسد المعاملات وغيرها والدليل على مغايرتها للحس المشترك وجهان:

أحدهما: أن قوة القبول غير قوة الحفظ، فرب قابل لنقش كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه هى شرط سرعة القبول وعدم اليبس الذى هو شرط الحفظ.

وثانيهما: أن استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين ليكون الاستحضار حصول الصورة فيهما والذهول حصولها فى أحديهما دون الأخرى والنسيان زوالها عنهما.

واعترض الإمام على الوجه الأول بأنه مجرد مثال وبأن الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ والقبول فى قوة واحدة سميتموها بالخيال، وبأن الحس المشترك مبدأ لإدراكات مختلفة هى أنواع الإحساسات، وبأن النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف فى البدن بوجوه التدابير، فيبطل قولكم: الواحد لا يكون مبدأ لأثرين.

وأجاب الطوسى عن ما ذكره أولاً: بأنه ليس الأمر على ما ظنه، بل إنما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكمًا جزئيًا مناقضًا للحكم الكلى، بأن كل ما يقبل شكلاً فهو ما يحفظه، فإن ذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بأن اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز أن يكونا لقوتين كالأرض، وأما افتراقهما فى صورة يدل على مغايرة المصدرين.

وحاصل كلامه ــ قدس سره ــ أن كون حفظ الخيال مشروطًا بالقبول لا يوجب أن يكون القابل أيضًا هو الخيال، كما أنه لحافظ بل عسى أن يكون القابل قوة أخرى مقارنة لها، كالحس المشترك، كما أن حفظ يبوسة الأرض شكلها مسبوق بالقبول، لكن لا يلزم أن يكون القبول حاصلاً فيها من يبوستها بل من قوة أخرى لها، فلا يلزم اتحاد مبدئى القبول والحفظ.

وليس مراده كما فهمه بعضهم من أن الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز أن يكون قبوله لأجل المادة وحفظه لنفسه، كالأرض تقبل الشكل بمادها وتحفظه بصورها ليرد عليه أن هذا الجواب يدفع أصل الاستدلال لجواز أن لا يكون ههنا إلا قوة واحدة، كالحس المشترك لها القبول بمادها والحفظ بذاها، فإن المقصود من الاستدلال إثبات تعدد مبدأ القبول والحفظ من جهة افتراقهما لإمكان تحقق القبول بدوم الحفظ، كما فى الماء والهواء وبالعكس كما إذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الإنسان صورة ما.

فإذا زال المرض واستحضر الصور التى كان قبل تحفظها علم جزمًا أن قوة الإدراك غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك والنفس بأن الواحد قد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئًا واحدًا ثم يتكثر بقصد ثان، أو كانت وجود الصدورات مختلفة، فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة، ثم يصير مستثبتًا للألوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان، وذلك لانقسام تلك الصور وذلك كالإبصار الذى فعله إدراك اللون، ثم إنه يصير مدركًا للضدين لكون اللون مشتملاً عليها، وأما النفس فإنما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها.

أقول: وأنت تعلم أن مفهوم الصورة المحسوسة أمر مبهم لا يتحصل إلا بصورة معينة والصادر عن الشيء أولاً لا يكون إلا أمرًا متعينًا، فكيف يكون الحس المشترك مبدءًا لأمر واحد أولاً ولأمور متكثرة ثانيًا وبالواسطة، فكيف يكون تحصّل ما يصدر منه أولاً أضعف من ما يصدر عنه بواسطته، بل الأولى أن يجاب عن النقض بذلك، أما بما يجاب عن النقض بالنفس أو بأن الإدراكات انفعالات ويجوز أن يكون في مادة واحدة انفعالات كثيرة عن مبادىء متعددة، والذي عندهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا فعلاً واحدًا إلا أنه لا ينفعل إلا انفعالاً واحدًا على أن بناء أصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على مجرد أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لعدم جريانه إلا في الواحد الحقيقي، بل على ما مر من بقاء بعض منها مع زوال أخرى، فالنقض ساقط رأسًا ولهذا عبر المحقق عنه بالمعارضة.

وصاحب «المحاكمات» لذهوله عن ما ذكرناه أورد على المحقق وجوهًا من البحث يتكفل كلامنا بدفعها كما يظهر بالتأمل اللائق على الوجه الأخير، بأن تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل أمر وراءه، وعلى ذلك التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائمًا أو لاستحضار موقوف على ذلك الأمر وأيضًا القوى العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير نسيان ونسي، فإن قلتم: حافظها العقل الفعال، فليكن هو حافظ الحس المشترك أيضًا.

وأجاب المحقق: بأن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات يصلح لأن يكون حافظًا للصور المعقولة دون المحسوسات.

أقول: والأولى أن يقال: إن الصورة حالة غير حاصلة في آلة الإدراك، بل في آلة أخرى ومطلق الحصول في أية آلة كانت من آلات النفس لا يكفي في كونه إدراكًا وإلا لكان حصول صوري أي محسوس من المحسوسات في يد الإنسان إدراكًا له بل الإدراك إنما هو حصول صورة الشيء في آلة إدراك ذلك الشيء،

فحصول الصورة فى الحس المشترك إدراك لها سواء كانت حاصلة فيه من الحواس كما فى المشاهدة أو من معدن الخيال وهو المتخيل وقد تحصل المشاهدة لقوة التخيل أيضًا.

وأما الوهم فهو قوة مرتبة فى آخر التجويف الأوسط من الدماغ، وآلتها الدماغ كله لأنها الرئيس المطلق فى الحيوان ومستخدمة سائر القوى الحيوانية التى مصدر أكثر فاعليها الروح الدماغى، فيكون كل الدماغ آلة لها لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط لاستخدامها المتخلية ومحلها مؤخر ذلك التجويف ولا يستلزم كون الشىء آلة لقوة كونه محلاً لها ليلزم توارد القوى على محل واحد، كما توهم يدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات قيد المعانى بالجزئية لأن مدرك الكليات هو النفس والمراد بالمعانى ما لا يدرك بالحواس الظاهرة، فيقابل الصور وهى ما يدرك بها، فلا يحتاج إلى تقييد المعانى بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح.

فإدراك تلك المعانى دليل على وجود قوة بها إدراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها فى الحيوانات العجم، كما أشار إليه بقوله: «كالقوة الحاكمة فى الشاة بأن الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه» وقد يستدل على وجودها بأن فى الاثنان شيئًا ينازع عقله فى قضاياه كما يخاف الانفراد بميت يقتضى عقله إلا من منه وربما يغلب التخويف على التأمين فهو قوة باطنية غير عقلية.

وأما الحافظة: فهى قوة مرتبة فى أول التجويف الآخر من الدماغ تحفظ ما تدرك القوة الوهمية من المعانى الجزئية، وفى بعض النسخ الغير المحسوسة والأولى تركه لما عرفت الموجودة فى المحسوسات وهى خزانة القوة الوهمية والكلام فى مغايرتها لسائر القوى على قياس ما مر.

وأما المتصرفة: فهى مرتبة فى مقدم البطن، أى التجويف الأوسط من الدماغ ولها التصرف فى السابق واللاحق من موضعها باستخدام الوهم إياها من شأنها

تركيب بعض ما فى الخيال أو الحافظة من الصور والمعانى مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض، فتجمع أجزاء أنواع مختلفة كجعلها حيوانًا من رأس إنسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق أجزاء نوع واحد كإنسان بلا رأس ولا تسكن عن فعلها دائمًا لا نومًا ولا يقظة وهى المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل إلى الضد والشبيه، فما فى القوى الباطنة أشد شيطنة منها ليس من شأنها أن يكون عملها منتظمًا إلى النفس هى التى تستعملها على أى نظام أريد، فتسمى عند استعمال النفس لها إياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات وتقتضى الحدود الوسطى باستقراض ما فى الحافظة.

قال الشارح: فإن قيل: كيف استعملها الوهم فى الصور المحسوسة مع أنه ليس مدركًا لها؟ أجيب: بأن القوى الباطنية كالمرايا المتقابلة فينعكس إلى كل منها ما ارتسم فى الأخرى.

أقول: والعجب أنه جعل مناط الإشكال استعمال الوهم إياهم فى المحسوسات مع أن الإشكال فى استعمال العقل إياها فى المعقولات أقوى، ثم الجواب عن ذلك بما ذكره غير تام، إذ ارتسام صور بعضها فى بعض إن كان إدراكًا لها بطل الحصر فى الخمسة بل يكفى الأقل، وإن لم يكن ذلك إدراكًا عاد الإشكال.

فالصواب أن يقال: لا يجب أن تكون القوى التى هى آلة التركيب الأمور مدركًا لها حتى يمتنع أن تصير القوى الجسمانية آلة للقوة العقلية فى تركيب المعقولات وتفصيلها، ألا ترى أن ما فى اليد قد تصير آلة لترتيب الأجسام مع أنها غير مدركة فلها، فكأن هذه القوة يد معنوية للنفس الناطقة ومعنى استعمالها فى التريب الفكرى أن النفس تقدم بعض ما فيه الانتقال الفكرى على بعض آخر ولا محذور فى ذلك أصلاً.

ومما يجب أن يميز أن لكل واحدة من هذه القوى الإدراكية حامل خاص وموضع خاص، أما الحامل فهو جسم حار لطيف حاذر عن لطائف الأخلاط الأربعة كما أن الأعضاء حادثة عن كثافتها على نسبة محدودة وهو المسمى

بالروح البخارى هو حامل لجميع القوى المدركة والمحركة، منبعها القلب الصنوبرى.

ومن ثم يتوزع على مواضعه العالية والسافلة، فما يصعد منه إلى معدن الدماغ على أيدى خوادم الشرايين معتدلاً بتبريده فائضًا إلى الأعضاء المدركة والمحركة منبثًا فى جميع البدن يسمى روحًا نفسانيًّا، وما يسفل منه إلى الكبد بأيدى سفراء الأوردة الذى هو مبدأ القوى النباتية منبثًّا فى أعماق البدن يسمى روحًا طبيعيًّا، فالوريد المطلق هو القلب ولو كان الدماغ غير آخذ منه بل مبدأ للروح كان كثير الحرارة مفتقرًا إليها فى التسخين والتلطيف، فما كان باردًا رطبًا لاشتعل سريعًا بانضمام الأفعال المسخنة من المحركات والانتقالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان ما زعمه أفضل الأطباء جالينوس وبه حياة البدن بواسطة النفس الناطقة، فإن حياة هذا الروح نور النفس الإلهية المذكورة فى القرآن[1]، وإلا فهو جسم والجسم بما هو جسم ميت، فحياته غير ذاتية بل عرضية واهبتها الحية لذاتها كما سيجىء هذا الروح الحيوانى هو المبدأ القريب لحياة البدن، فكل موضع يغيض إليه من سلطان نوره يحيى وإلا فيموت.

واعتبر بالسدد الواقعة فى مجارى الأعصاب والعروق، كيف يورث الفلج والصرع والسكتة والذى سد طرفه بحس يخدر فيه وقد لا يتألم بجرح وضرب وإذا وقعت شدة شديدة انقطعت الروح فتبطل الحياة، ولولا لطفه ما يترشح فى منافذ الأعصاب والعظام، وأما المواضع المختصة فما سبق ذكرها والمرشد إلى اختصاص كل قوة بآلة تلازمها فى الخارج والصلاح والفساد إلى تعدد القوى بقاء بعض دون بعض لا كثرة الأفاعيل كما علمت.

وقد يقال فى تعيين مواضعها بطريق الحكمة والغاية: إن الحس المشترك ينبغى أن يكون فى مقدم الدماغ ليكون قريبًا من الحواس الظاهرة، فيكون المتأدى إليها سهلاً والخيال خلفه لكونه خزانة له وخزانة الشىء ينبغى أن تكون كذلك ثم

---

(١) فى آيات متعددة.

ينبغى أن يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها والحافظة بعده لأنها خزانته، والمتخيلة قريبة من الصور والمعانى فيمكنها الأخذ منها بسهولة، لكن الأطباء لما كان نظرهم مقصورًا على حفظ صحة القوى وإصلاح اختلالها ولم يحتاجوا إلى الفرق بين القوى وتبيين أنواعها بل إلى معرفة أفعالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة قد تتجانس، اقتصروا على قوة فى البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال، وأخرى فى البطن الأوسط سموها المفكرة والوهم، وأخرى فى البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة.

وظن بعضهم: أن الشيخ تردد واضطرب فى أمر القوى حيث قال فى «الشفاء»: يشبه أن تكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة هى بعينها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة، فيكون مفكرة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى إليه عملها وله تردد وأيضًا فى أن الحافظة مع المتذكرة أعنى المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان أو قوة واحدة وذلك من بعض الظن.

أما الأول: فلأن مراده من تلك العبارة المنقولة أن المبدأ الذى ينسب إليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم، ولذلك جعله رئيسًا حاكمًا فى الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية خدمه وأعوانه، كما أن مبدأ الجميع فى الإنسان شىء واحد هو الناطقة والقوى جميعًا جنوده ورعاياه.

وأما الثانى: فالكلام الذى حملهم على ذلك الظن القبيح بمثله ما قاله فى «القانون» بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفى فى أن هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ مخزونات قوة واحدة أم قوتان؟ ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب ولا يخفى على أحد أن ما ذكره لا يدل على أنه شاك فى أمر الحافظة والذاكرة، بل أحال بيانها إلى النظر الفلسفى الغير المناسب لكتاب «الطب» فى سائر كتبه الحكمية التى رأيناها حكم على أن الذاكرة هى الحافظة ولكن باعتبار آخر.

وذهب الحكيم الطوسى: إلى أن الذاكرة ليست من القوى البسيطة، بل قوة مركبة من قوتين كما أن فعلها يتركب من فعلين لأن الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم إلا بإدراك ثان مبدؤه الوهم وحفظ مبدأ الحافظة والمسترجعة أيضًا مبدأ فعل يتركب من ثلاثة أفعال: الحفظ وملاحظة المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوى الفكرية، فعلى أى تقدير لا يوجب ازدياد القوى الباطنة عما كانت كما توهمه الإمام الرازى حيث قال: حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها، فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة وجب أن يكون القوى ستًا.

وأما القوة المحركة فتنقسم إلى باعثة وفاعلة، أما الباعثة المسماة بالشوقية فهى القوة التى إذا ارتسمت فى الخيال صورة مطلوبة أو مهروبة عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك، أى تحريك آلات الحركة.

وهى ــ أى الشوقية ــ ذات شعبتين: شهوية وغضبية لأنها إن حملت الفاعلة على تحريك يطلب بها الأشياء المتخيلة اعتقد أنها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع أو نافعة طلبًا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية، وإن حملت القوة الشوقية القوة المباشرة على تحريك يدفع به الشىء المتخيل ضارًّا كان بحسب الواقع أو مفيدًا دفعًا على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية، وأما الفاعلة المباشرة للتحريك فهى التى من شأنها أن تعد العضلات للتحريك وكيفية ذلك الأعداد منها أن تبسط العضل بإرخاء الأعصاب إلى خلاف جهة مبدئها لينبسط العضو المتحرك، أى يزداد طولاً وينتقص عرضًا أو تقبضه بتمديد الأعصاب إلى جهة مبدئها لينقبض المتحرك ــ أى يزداد عرضًا وينتقص طولاً ــ والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم يشبه بالعصب ينبت من أطراف العظام يسمى رباطًا وعقبًا ومن لحم احتشى به الفرج التى بين الأجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط من غشاء تجللها أو لعصب جسم ينبت من الدماغ أو النخاع أبيض لين فى الانعطاف صلب فى الانفصال.

واعلم أن للحركات الاختيارية مبادئ مترتبة أبعدها القوى المدركة التى هى الخيال أو الوهم فى الحيوان، والعقل العملى يتوسطهما فى الإنسان والفلك، وتليها القوة الشوقية وهى الرئيسة فى القوى المحركة الفاعلية كما أن الوهم رئيسة فى القوى المدركة الغائية، وبعد الشوقية وقبل الفاصلة قوة أخرى هى مبدئ العزم والإجماع المسمى بالإرادة والكراهة وهى التى تصمم بعد التردد فى الفعل والترك عند وجود ما يترجح به أحد طرفيهما المتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما.

ويدل على مغايرة الشوق للإدراك تحقق الإدراك بدونه وعلى مغايرة الشوق للإجماع أنه قد يكون شوق ولإرادة الحق أنه لا تغاير بينهما إلا بالشدة والضعف، فإن الشوق قد يكون ضعيفًا ثم يقوى فيصير عزمًا، فالعزم كمال الشوق ولذلك لم يتعرض له المصنف وما قيل إنه قد يحصل كمال الشوق بدون الإرادة كما فى المحرمات للزائد المغلوب للشهوة فغير مسلم، بل الشوق العقلى فيه إلى جانب الترك أقوى من الميل الشهوى إلى خلافه ويدل على مغايرة الفاعلة لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر على ذلك غير مشتاق.

فصل فى الإنسان

وهو مختص بالنفس الناطقة، وهى كمال أول الجسم طبيعى من جهة ما يدرك الأمور الكلية والمجردات وتفعل الأفعال الفكرية وفائدة القيود يظهر مما مر فى النبات والحيوان، فلها باعتبار ما يخصها من القبول عن ما فوقها والفعل فيما دونها قوتان: قوة عاقلة يدرك بها التصورات والتصديقات وتسمى تلك القوة «بالعقل النظرى والقوة النظرية» وقوة عاملة يحرك الإنسان أى يستعمل قواه التحريكية وآلاته العملية إلى الأفعال الجزئية بالفكر والروية أو بالإلهام والحدس على مقتضى آراء واعتقادات تخصها، أى تلك الأفعال وتسمى تلك القوة العقل العملى والقوة العملية والقوة العاقلة والنفس باعتبارها لها مراتب أربع:

الأولى: ما يكون لها بحسب الفطرة الأولى، وهى أن تكون خيالية عن جميع المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم المحصولية الانتقاشية، فإن استعمال الآلات التى يتوقف على العلم بالآلات فأول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بالقوى والآلات التى تستعملها من الحواس الظاهرة والباطنة، وهذان العلمان من العلوم الحضورية الفطرية لحضور نفسها لنفسها وحضور آلاتها لها، ثم بعد هذين العملين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور الفعل والتصديق بفائدته.

فإن هذا الاستعمال ليس فعلاً اختيارًا مسبوقًا بالقصد والروية وإن كانت النفس عالمة به راضية به، وستعلم الفرق بين الرضا والقصد، فإرادة ذلك الفعل بين النفس إنما تنبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات اضطرارًا لا بإرادة زائدة على ذاتها، بل لما كانت ذاتها فى آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها عشقًا ناشئًا عن الذات لذتها اضطر إلى استعمال الآلات التى لا قدرة لها إلا عليه، فحينئذ اندفع ما قيل أن استعمال الحواس فعل اختيارى وصدور كل فعل اختيارى مسبوق بالتصور له والتصديق بفائدته بوجه ما، فوجب أن يحصل قبل استعمال الآلات صور كلية تصورية وتصديقية وذلك لأن نسبتى استعمال الآلات وعدمه للنفس ليستا متساويتين ليحتاج إلى المرجح

المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال، بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا من الشوق الذاتى الذى هو عين ذاتها متصورًا لها، فلا يكون مسبوقًا بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئى بعينه نفس تصوره كما أدى إليه الحدس التام — وهى العقل الهيولانى — تشبيهًا لها بالهيولى الخالية فى نفسها عن كافة الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهى أولى مراتب القوة وأضعفها، فإن قوة الشىء للشىء يتفاوت قوة وضعفًا أدناها نفس القابل من دون حصول أمر به يتوصل إلى اكتساب ذلك الشىء.

والمرتبة الثانية: أن يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية باستعمال الحواس فى الجزئيات والتنبيه لمباينتها من المشاركات والمباينات حتى يستعد لأن يفيض من المبدأ عليها الصور الكلية والأحكام وإن لم ينتقل من البديهيات إلى النظريات — الفكر والحدس — وهى العقل بالملكة لرسوخ استعداد الانتقال إلى النظريات.

والمرتبة الثالثة: أن يحصل لها المعقولات النظرية لأجل تكرر الاكتساب وملكة الاستحضار حتى تستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد، لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها غير مشاهدة لها، وهى العقل بالفعل إما لحصول قدرة الاستحضار فيها للنفس بالفعل، أو لمسبوقية هذه المرتبة بحصول النظريات.

والمرتبة الرابعة: أن تطالع معقولاتها المكتسبة وهى العقل المطلق المستخدم لما سواها من المراتب المشار إليها من قبل وتسمى عقلاً مستفادًا من العقل الفعال المسمى بروح القدس فى «لسان الشرع» وهو المعلم الشديد القوى والمؤيد بإلقاء الوحى للأنبياء وهو الذى إذا اتصلنا به أيدنا وكتب فى قلوبنا الإيمان والعلوم الحقة، وإذا أعرضنا عنه بالتوجه إلى شواغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس فنفوسنا كمرآة إذا أقبلت إليها فقبلت وإذا أعرضت عنها فتخلت، والغرض أن النفس على حسب الاستعدادات والأفكار تستعد للاتصال به والقبول عنه وليست المقدمات موجدة المنتجة كما توهمه جمع، إذ هى أعراض والعرض

لا يوجد شيئًا، وكم من شخص إنسانى عرض له مقدمات ما أفادته علمًا وأفادت غيرها علمًا يقينيًّا فهذه وسائط والواهب غيرها، فمراتب النفس منحصرة فى نفس الكمال الذى أشار إليه بالعقل المطلق وفى استعداده قريبًا وهو العقل بالفعل ومتوسطًا وهو العقل بالملكة وبعيدًا وهو الهيولانى.

فإن قيل: مشاهدة النظريات مرة بعد أخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة، فكيف يكون العقل بالفعل استعدادًا للمستفاد مع تأخره.

قلنا: هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو مقدم عليه لا لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين ومن ثم قيل: المستفاد مقدم فى الحدوث على العقل بالفعل ومتأخر عنه فى البقاء، وللنظر إلى هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الآخر فى الذكر.

واعلم أن هذه المراتب يعتبر بالقياس إلى كل نظرى فيختلف الحال إذ قد تكون النفس بالقياس إلى بعض النظريات فى مرتبة العقل الهيولانى، وفى بعضها فى مرتبة العقل بالملكة، وفى بعضها فى مرتبة العقل بالفعل، وفى بعضها فى مرتبة العقل بالمستفاد، ثم العقل بالملكة الذى من شأنه الانتقال من البديهيات إلى النظريات كان فى الغاية من قوة الاتصال بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد أن يحصل له النظريات بأسرها بطريق الحدس بدون الحركات الفكرية ــ تسمى قوة قدسية ــ لتقدسه عن لوث العوائق الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية وهى المشار إليها فى القرآن بقوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[1].

ولا استبعاد فى وجودها، فإن الناس مختلفون فى الحدث فمنهم البليد الغبى الذى لا حدس له أصلاً، ومنهم من زاد فى الحدس كمًّا وكيفًا على غيره وليس ههنا حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه أكثر المعقولات فى زمان يسير من دون معلم بشرى كما للأنبياء.

واعلم أن مراتب القوة العملية أيضًا أربع:

---

(١) سورة النور آية ٣٥.

الأولى: تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الإلهية بالقيام والصيام وغيرهما.

الثانية: تهذيب الباطن عن الملكات الردية والأخلاق الدنية.

الثالثة: تحلى النفس بالصور القدسية.

الرابعة: فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين وجلاله وكيفية ترقى النفس.

فى هذه المراتب بقى ما أقوله وهو: أن الإنسان أول ما يولد فهو كما فى الحيوانات لا يعرف إلا الأكل والشرب، ثم بالتدريج يظهر له باقى صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الهيئات التى هى نتائج الاحتجاب والبعد من معدن الوجود والصفات الكمالية، فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة لا غير، يصدر منه الأفاعيل المختلفة بحسب الإرادات المتنوعة فهو فى الحجب الظلمانية الساترة للحق سبحانه، ثم إذا استيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم الجهل بأن ما وراء هذه اللذات البهيمية لذات أُخر، وفوق هذه المراتب مراتب أخر كمالية يتوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية وينيب إلى الله تعالى بالتوجه إليه فيشرع فى ترك الفضول الدنياوية طلبًا للكمالات الأخروية.

ويعزم عزمًا تامًّا ويتوجه إلى السلوك إلى الله تعالى عن مقام نفسية فيهجر مقامها ويقع فى الغربة، ثم إذا دخل فى الطريق يزهد عن كل ما يعوقه عن مقصوده ويتقى عن كل خاطر ردىء يرد فى قلبه ويجعله مائلاً إلى غير الحق، فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقى ثم يحاسب نفسه دائمًا فى أفعاله وأقواله ويجعلها متهمًا فى كل ما يأمر به وإن كان أمرها بالعبادة لأن النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغى أن يؤمن من مداخلها، فإنها من المظاهر الشيطانية، فإذا خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده فى طريق المحبوب يتنور باطنه، فيظهر له لوامع أنوار الغيب وينفتح له باب الملكوت، ويلوح منه لوائح مرة بعد أخرى.

فيشاهد أمورًا غيبية فى صور مثالية فإذا ضاق شيئًا منها يرغب فى العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه باطنه إلى الله الحق

بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق والعشق والهيمان فيمحوه تارة بعد أخرى فيجعله فانيًا عن نفسه، غافلاً عنها، فيشاهد الحقائق السرية والأنوار العينية فيتحقق فى المشاهدة والمعاينة والمكاشفة.

ويظهر له أنوار حقيقية تارة ويختفى أخرى حتى يتمكن ويتخلص من التلوين وتنزل عليه السكينة الروحانية والطمأنينة الإلهية ويصير ورود هذه البوارق والأحوال له ملكة، فيدخل فى عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والأنوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين والمهيمين فى جمال الله من الكروبين ويتحقق بأنوارهم فيظهر له أنوار سلطان الأحدية وسواطع العظمة والكبرياء الإلهية فيجعله هباء منثورًا ويندك عنده جبال آنيته فيخر لله خرورًا ويتلاشى تعينه فى التعين الذاتى ويضمحل وجوده فى الوجود الإلهى وهذا مقام الفناء والمحور هو نهاية السفر الأول للسالكين فإن بقى فى الفناء والمحور لم يجئ إلى البقاء والصحو صار مستغرقًا فى عين الجمع، محجوبًا بالحق عن الخلق لفنائه وضيق الفانى عن كل شىء كما كان قبل الفناء محجوبًا بالخلق عن الحق لضيق دعائه الوجودى واستغراقه وفنائه فى البدن وقواه، فكل فى هذه الحالة ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه ذاته فاضمحلت الكثرة فى شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم.

وفوق ذلك مرتبة رجع فيها إلى الصحو بعد المحور ونظر إلى التفصيل فى عين الجمع ووسع صدره الحق والخلق فهو أهش خلق الله ببهجته، فإنه فرحان بالحق وبكل شىء لأنه يشاهد الحق فيه وبالحق يرى كل شىء ويسمع ويذوق ويشم ويجد طعم الحق ورائحته فى كل شىء لا على وجه يوجب التكثر والتجسم.

قال المحقق الطوسى فى «شرح مقامات العارفين ودرجاتهم»: العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات، وكل علم مستغرقًا فى علمه الذى لا يغرب عنه شىء من الموجودات، وكل إرادة فى إرادته التى لا يتأتى عليها شىء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه، فصار الحق حينئذ بصره الذى به

يبصر، وسمعه الذى به يسمع، وقدرته التى بها يفعل، وعلمه الذى به يعلم، ووجوده الذى به يوجد، فصار العارف حينئذ متخلقًا بأخلاق الله بالحقيقية عنده، انتهت ألفاظه، وقد نوقش فى ذلك التفريع وترتبه على ما سبق ثم، بأن صيرورة صفاته تعالى صفات العبد مع أنه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع والعقل، فإن صيرورة صفات الحق التى هى عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوًا كبيرًا.

أقول: يمكن لنا دفع هذه المناقشة بتمهيد مقدمة هى أن العارفين بأحوال العالم ومبدأه على أصناف ثلاثة:

الصنف الأول: وهم المحجوبون قائلون بأن العالم المشتمل على جميع العقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمواليد أمر فائض عن المبدأ الأعلى موجود بوجود فائض عنه مباينًا لذات الحق الذى هو فاعل الكل، فعندهم النفوس الإنسانية بالتخلق بأخلاق الله تعالى ليس إلا صيرورتها متصفة بالصفات التى تناسب صفات المبدأ الأعلى من العلم والقدرة وغيرهما.

والصنف الثانى: وهم الصوفية من أهل الوحدة قائلون بأن ليس فى الوجود إلا الوجود الحقيقى والعالم ليس شئونه وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يكون إلا بأن تيقنوا وعلموا أن الحال كلى.

والصنف الثالث: فهم الراسخون فى العلم من الحكماء قائلون بأن العالم ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود الحقيقى الصرف من حيث هو موجود بالوجود الحقيقى له اعتبار ومن حيث إنه ينقسم إلى العقول والنفوس وغيرها له اعتبار آخر، فالعالم زوج تركيبى من الممكن والسنخ الباقى الذى هو بداية موجود ووجود، فليس العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون، بل ذاته واحد وهو الحق الذى هو الوجود الحقيقى ولا وجود للممكنات إلا بارتباطها به لا بأن يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقى، وبرهان ذلك مذكور فى كتابنا المسمى «بالأسفار الأربعة» وتكميل للنفوس عندهم يكون بالعلم اليقينى بأن لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الكمالية إلا الحق، وأن

الصفات التى لها شائبة النقص فهى ترجع إلى الهيئات الإمكانية ولوازم المهيات الجوازية التى لا حقيقة لها كموصوفاتها من حيث موصوفاتها إذا تمهد ما ذكرناه.

فنقول: إن كلامه ـــ قدس سره ـــ ليس مقصورًا على مذهب المحجوبين بل مبنى كلامه على مذهب طائفة لم يروا فى الوجود إلا الله وفيضه ولا أن لفيضه وجودًا بالانفراد، بل العوالم كلها أشعة وأنوار وأضواء وآثار للذات الأحدية النورانية إذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذى هو المثل الأعلى له فى السموات والأرض، إلا أن بين الأشعتين فرقًا وهو أن أشعة شمس العقل إحياء عقلاً ناطقة فعالة وأشعة شمس الحس أعراض وأنوار لغيرها لا لذاتها غير أحياء عاقلة فاعلة.

فالمراد من قوله ـــ قدس سره ـــ: «فصار العارف متخلقًا بأخلاق الله» بالحقيقة أنه لم يبق فى نظر كشفه وشهوده فى هذه المرتبة التى هى مرتبة هويته واضمحلال عينه إلا الوجود الحقيقى الذى هو مستقل فى الوجود وصفاته الكمالية فصارت صفاته وجميع الصفات الكمالية راجعة إلى صفاته تعالى التى هى عين ذاته كما أن ذاته وجميع الذوات الإمكانية صارت مستهلكة عنده فى الذات فلم يبق له ذات وصفات إلا الواجب تعالى، وصفاته التى هى عين ذاته فصار ذاته وصفاته بمعنى الانمحاء لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يفهمه ضعفاء العقول، فصار متخلقًا بصفات الله وأخلاقه لا بالمجاز المشهورى بل بالحقيقة، وحينئذ يندفع عنه الاعتراض بأنه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى على المتأمل.

ولنا أيضًا أن نصحح كلامه ونحقق مرامه موافقًا لمذهب المحجوبين من العقلاء بأن نقول: لا شبهة فى أن النفس الناطقة مع مباينتها للبدن وكون أحدهما جوهرًا مجردًا نورانيًا ـــ كما ستطلع عليه إن شاء الله ـــ والآخر جرمًا كثيفًا ظلمانيًا قد صارت متخلقة بأخلاقه متصفة بأوصافه من السمع والبصر والشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لك أن تقول: سمعت وأبصرت واشتهيت وغضبت بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز، وتلك العلاقة طبيعية حاصلة بين النفس والبدن إشارة لأجلها إلى البدن بأنا حتى إن أكثر الناس نسوا أنفسهم وظنوا أن هوياتهم

هى البدن وهذه العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة عرضية ستنقطع إذا كانت حال النفس لأجلها هذه الحال من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازًا لغويًا مع أن صفات البدن ليست عين البدن، فلا مانع من أن يحصل للنفس مع البارى علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن واتصلت بالحق اتصالاً لاهوتيًا وانفصلت عما سواه توجب تلك العلاقة الشديدة أن يشير إلى مبدئها بأنها إشارة روحانية، فلها أن تشير إلى ذته تعالى الذى هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بأنه سمعى وبصرى وقدرى به أبصر الأشياء وبه أسمع وبه اقتدر كما وقع فى الحديث القدسى، فقد تحقق لها التخلق بأخلاق الله بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته تعالى عرضًا قائمًا بالنفس بل بمعنى علاقة أخرى أتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية وغيرها، فاندفع الإيراد عن كلام ذلك المحقق على طريقة المحجوبين أيضًا كما يندفع عنه على الطريقين الأخيرين وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج إلى سلوك طريقة الأبرار لا الاقتصار على مجرد الأنظار.

ولما بيَّن المصنف النفس الناطقة ومراتبها أورد بعد ذلك أحكامًا ثلاثة:

أحدها: أنها مجردة فى ذاتها فقال: «واعلم أن القوة العاقلة مجردة عن المادة، إذ لو كانت جسمًا أو حالاً فيه لكانت ذات وضع بالذات، فإما أن لا ينقسم بالأجزاء المتباينة فى الوضع أو ينقسم لا سبيل إلى الأول، لأن كل ما له وضع بالذات فهو منقسم على ما مر فى نفى الجزء».

وأما أن النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع فلتجوهرها لكونها مما يتوارد عليه الإعراض من الصفات والأخلاق وكل ما كان كذلك كان جوهرًا ولا سبيل إلى الثانى، لأن معقولاتها إن كانت بسيطة يلزم انقسامها لأن التعقل يستلزم حصول الشيء وحلوله فى المدرك، والحال فى المنقسم لا بد وأن يكون منقسمًا لأن الحال فى أحد جزأيها غير الحال فى الجزء الآخر وإن كانت مركبة، وكل مركب إنما يتركب من البسائط ضرورة امتناع تركيب الشيء من أجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط بانقسام محلها لأن المركب إنما يعقل بتعقل البسائط، وفيه نظر لأنه إن أريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله

فى ذى وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف للبساطة، وإن أربد ما لا جزء له أصلاً لم يصح كلية قوله وكل مركب إنما يتركب من البسائط لجواز تركّبه من البسائط التى تقبل القسمة الوهمية فالأولى أن يدعى فى الدليل أن من المعقولات معانى غير منقسمة أصلاً ولا أقل من أن يكون لها وحدة ما، ويعقل من حيث إنها واحدة مع أن ذلك الاحتمال فى المعقولات غير ممكن، لأن الصورة العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية لكانت إلى أجزاء متشابهة مشابهة للجموع، فإذا فرض انقسامها إلى القسمين.

فلا يخلو: إما أن يكون كل واحد منهما مع الآخر شرطًا فى كون تلك الصورة معقولة أولاً بل كان كل واحد منهما بانفراده معقولاً أيضًا كالأصل، والأول باطل لوجوب أن يكون مهيته مخالفة لمهية الكل مباينة الشرط للمشروط وإلا لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من عكسه فلا يكون القسمان من الأجزاء الوهمية المشابهة للكل، والقسم الثانى أيضًا باطل، لكون الصورة العقولة مأخوذة مع عارض غريب عن ذاتها ونحن نأخذها مجردة عن اللواحق الغريبة وبيان لزوم الخلف أن فى جزء منها البلاغا وكفاية فى حفظ مهية تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الآخر عارضًا غريبًا، فيلزم الخلف والتناقض.

فلئن قيل: لم لا يجوز أن يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة؟.

قلنا: ننقل الكلام إلى تلك الخاصية، فهى إن كانت بسيطة يلزم انقسامها، وإن كانت مركبة فأما أن يتعقل ببسائطها أو بخاصية أخرى ويعود الترديد فيها، فأما أن يذهب سلسلة التعقلات إلى غير النهاية وهو محال أو ينتهى إلى خاصة بديهية بسيطة أو معقولة ببساطتها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل.

ومن الشكوك أن النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الإضافة غير قابلة للقسمة مع أنهما حالان فى المنقسم، فإن النقطة حالة فى الخط والأبوة قائمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود وأمثالهما قد تكون صفات للجسم فيلزم انقسام هذه الأشياء بانقسام موضوعاتها.

أما الجواب عن النقطة والإضافة وأمثالها: فبالفرق بين حلول الشيء فى المحل المنقسم من حيث ذاته بما هى هى التى يلزمها الانقسام من تلك الحيثية وبين حلوله فى المحل المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية أخرى لها ضرورة إلى المنقسم سواء كان بالذات أو بالعرض لا يلزمه أن ينقسم بحسب جميع الاعتبارات، فإذا دخل فى المنقسم شيء لا من حيث ذاته أو كونه منقسمًا فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال كالخط فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه لأنها لا تحله من حيث إنه خط بل من حيث هو متناه، وكذا حال السطح بالقياس إلى الخط والجسم بالقياس إلى السطح، وأيضًا المحاذاة التى هى من الإضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم، بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه فلا ينقسم بانقساماته الثلاثة، بخلاف المعانى العقلية فإنها حاصلة فى الجوهر النفسى من حيث هى.

وأما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود، فلما ذكره الشيخ الرئيس فى بعض مراسلاته إلى «بهمنيا» ومن أن هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالإمكان، فالوجود الجسمى وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق والوحدة المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى مثلاً فى المعنى الجنسى ولا يبعد أن يقال: إن الوحدة فى الموضوعات الجسمية ترجع إلى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلاً بفرض اثنينية مشتركة فى الحد الواحد فيكون واحدًا فيه اثنينية وقسمة وضعية مقدارية، وأما المعانى التى هى الصور العقلية، فإنها من حيث هى معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما علمت.

واعلم أن براهين تجرد النفس كثيرة من أراد الاطلاع عليها فليرجع إلى كتب الشيخين أبى على وشهاب الدين المقتول ضاعف الله أجرهما.

وللشيخ الرئيس رسالة مفردة مسماة بـــ «الحجج العشر» أحكمها وأتقنها ما يبتنى على تعقل النفس لذاتها، وقد أشار إليها المعلم الأول بقوله: كل راجع فى نفسه فهو روحانى، وهذا كلام فى غاية المتانة يطلب شرحه فى الأسفار الأربعة من

كتبنا، وأما الإقناعيات الخطابية فى تجرد النفس فهى أكثر من أن تحصى، أما الآيات الواردة فكثيرة: منها قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾(1) فى حق آدم وأولاده وفى حق عيسى ؑ وكلمته ألقاها إلى مريم، وإخواتها وهذه الإضافة مما ينبه على شرف الجوهرى الأنسى وكونه عريًا عن الملابس الحسية.

وأما الأخبار فقد قال عليه وآله السلام: «أنا النذير العريان» وهذا إشارة النفس عن علائق الأجرام، وقال أيضًا: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وقال أيضًا: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه» وقال: «من رآنى فقد رأى الحق» فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة ما لم يكن بينها وبين الأجسام لما شرط هو عليه بمثل معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة هى كونها جوهرًا غير ذات مقدار وتجزية وتمام هذه المناسبة والمضاهاة ذكرناه فى موضع يليق به، ونقل عنه أيضًا: «أن الله خلق آدم على صورة الرحمن» وعنه أيضًا ؑ: «ما خلق الله شيئًا أشبه به من آدم» وإطلاق الصورة على الذات المعنوية الواجبة باعتبار كون تلك الذات عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل متبرئًا عن مثوب القوة وإن كان إطلاق لفظ الصورة على الخير المحض والوجود البحت ما ينبو عنها الطباع العامية، إذ لم يفهموا من الصورة إلا صورة المحسوسات ولم يدروا أن الله تعم صوره الوجود والخير والبهاء بل لفظ الصورة لا يطلق إلا عليه، إذ هو صورة الوجود كله كما نظمه حكيم الشعراء:

عقل عقلت وجان جانست أو ... ابخه زوبر تراست اشت او

وقال أيضًا ؑ: «إنى أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى» فهذه الأحاديث مما يؤذن بشرف النفس وقربها من بارئها قربًا بالذات والصنات مجردًا عن علائق الأجرام وعوائق الأجسام.

وقال روح الله المسيح بالنور المشرق من سرادق الملكوت على نبينا وعليه السلام: «لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها» وهذا الحديث شارح لقوله

---

(1) سورة الحجر آية ٢٩.

تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ٢٧ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ﴾[1] فإن العود والرجوع إلى الشيء لا يمكن إلا بعد المجيء منه.

وقال أبو بريد ﷺ: «طلبت ذاتى فى الكونين فما وجدتهما» أى ما وجدت ذاتى فى عالمى الأشباح والأجرام، وقال أيضًا: «انسلخت من جلدى فرأيت من أنا فسمى الهيكل جلدًا وقشرًا» وهذا يصرح بأن النفس التى هى اللب غير الجسد الذى هو القشرة، فالنفس الحسية الإنسية متى لم تبلغ أهليتها إلى مقام ينسلخ عن جلدها كل يوم مثل نفس الحية أو حسية التى ينتج عن أهابها كل عام فليست من الحكمة فى شيء.

وقيل: الصوفى مع الله بلا مكان، إشارة إلى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه مكان، فإن ما مع غير ذى مكان لا يكون ذا مكان.

وقيل: الصوفى كائن بائن أى النفس موجودة مجردة عن المادة إلى غير ذلك من مقالات هؤلاء الأكابر المجردين عن العلائق المترهين عن العوائق، وكلمات هؤلاء الأفاضل فى قوة إفادة العلم القطعى بحقيقة النفس أشد وأشد من براهين أصحاب العقل، فإنهم شاهدوا عجائب أحوال النفس وماهيتها وغرائب آثارها بذوق العيان دون مزاحمة البرهان، ولا نستحضر خطابات المتألهين ولا نظن أنها أقل نفعًا فى إفادة اليقين من براهين أصحاب البحث الصرف، كيف والبرهان معد والواهب المعلم أمر سوى البرهان ومقدماته، فلا عجب أن يكفى للنفس بعض الإقناعيات الخطابية لأن يهب له المبدأ الفياض علمًا يقينيًا.

وثانيها: ما أشار بقوله ونقول أيضًا: إن التعقل ـــ أى تعقل النفس ـــ ليس بآلة جسدانية إلا لعرض لها الكلال كما يعرض لسائر القوى الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن وليس كذلك، لأن قوى البدن بعد الأربعين تأخذ فى النقصان مع أن القوة العاقلة هناك تشرع فى الكمال، وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العقلية بسبب ضعف البدن، بل لاستغراقها فى تدبير

---

(١) سورة الفجر آية ٢٧، ٢٨.

البدن المشرف تركيبه إلى الانحلال، ولا شك أن الاستغراق فى أمر مانع عن سائر التعقلات والحجة فى قوة قياس استثنائى.

ثالثها: متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالى وهو سالبة جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلة جسدانية لكان كلما يعرض للآلة كلال يعرض لها فى تعقلها كلال، لكن ليس كلما يعرض للآلة كلال، يعرض للنفس فى تعقلها كلال ينتج أن تعقلها ليس بآلة بدنية وإذا قيل عليها إنه لو كان عدم كلال النفس فى تعقلها مع كلال الآلة دالاً على أن تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها فى تعقلها مع كلال آلة دالاً على أن تعقلها بالآلة لم يكن صحيحًا، لأنه استفتأ العين التالى وهو غير منتج، وتوضيح هذا أن وجود الفعل لشىء فى وقت معين يدل على كونه فاعلاً مطلقًا، وأما عدمه فى وقت حين فلا يدل كونه غير فاعل أصلاً إذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله بنفسه.

وثالث الأحكام الثلاثة حدوث النفس كما قال ونقول أيضًا: إن النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الأبدان كما ذهب إليه المعلم الأول خلافًا لأفلاطون ومن تقدمه، فإنهم قائلون بقدمها ويناسب هذا المذهب ما ورد فى الحديث النبوى من أن الله خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام وفى رواية ألف عام ويوافق مذهب الحدوث ما ورد فى التنزيل: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾[1] لأنها لو كانت قديمة موجودة قبل البدن لكانت إما واحدة أو متعددة وكلاهما باطل.

أما الشق الأول: فلأنه يلزم أن يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان.

وأما الشق الثانى: فلأنها إذا كانت متعددة فالاختلاف بينها إما أن يكون بالمهية ولوازمها أو بعوارضها المفارقة لا جائز أن يكون بالمهية ولوازمها لأنها مشتركة، واستدلوا على اشتراكها النوعى بشمول حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدًّا لها، وبجواز كونه حدًّا للبعض رسمًا للآخر، وبجواز كون

---

(١) سورة المؤمنون آية ١٤.

التعريف حدًّا أو رسمًا للقدر المشترك بين النفوس بأن كانت متخالفة الحقائق وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فلو كان الاختلاف بين النفوس بالمهية أو بلوازمها لكان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز هذا خلف ولا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض المفارقة لأن العوارض المفارقة يلحق الشيء من المبدأ الفياض بسبب القوابل، لأن المهية لا تستحق العوارض لذاتها وإلا لكان العارض لازمًا والقابل للنفس إنما هو البدن.

قال بعض الشراح: إن شرط العارض المفارقة هو قابلية النفس لا القابل للنفس وبينهما بون بعيد لجواز حصول الأول بدون الثاني.

أقول: الجهة القابلية لا يمكن أن تكون فى ذات الشيء الصورى من دون تعلقه بالمادة، فلو كانت للنفس فى ذاتها جهة قبول لكانت مركبًا خارجيًّا من مادة وصورة على ما يستبين بين من مباحث الهيولى مع أنها بسيطة هذا خلف، فمتى لم تكن الأبدان موجودة لم تكن النفوس بموجودة فيه مسامحة ظاهرة لأنه يفيد رفع الإيجاب الكلى والمقصود هو السلب الكلى فتكون حادثة مع الأبدان ضرورة والحجة مبينة على بطلان التناسخ كما لا يخفى، ولبطلان التناسخ حجج بعضها لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور.

وقال العلامة الدوانى[1] فى «شرح الهياكل»: إنا بعد تسليم اتحادها فى النوع نختار تعددها بالفواعل ونمنع أن نسبة الخارج إلى الجميع سواء بل نقول: كل من تلك الفواعل والآلات بذاته يوجب ما هو معلوله، فإن الذات العلة مخصصة للمعلول من غير احتياج إلى مخصص يخصصها، وإلا لتسلسل وهم على أن تشخص العقول بالفواعل على ما ذكره شارح «حكمة العين» أقول: فيه نظر، أما أولاً: فلأنه يشكل هذا مع القول بعدم تناهى النفوس وتناهى مبادئها التى هى العقول الفعالة أو جهات تأثيراتها كما هو مذهب الحكماء.

---

(١) العلامة الدوانى: جلال الدين الدوانى.

وأما ثانيًا: فلأن قوله والآلات إن أراد منه الشيء الممتنع وهو الذى فى العلل الموجبة، فلزومه ممنوع وإن أراد الشبه فى المعدات والشرائط فامتناعه ممنوع.

واعلم أن الشيخ الرئيس ذكر فى «إلهيات الإشارات»[1] إن كل ما له حد نوعى واحد فإنما يختلف بعلل أخرى وإنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهى مادة لم يتعين إلا أن يكون من حق نوعها أن يوجد شخصًا واحدًا وحاصل كلامه أن مناط الكثرة والشخصية هو التعلق بالمادة، فما لا يكون متعلقًا بالمادة كحال النفس قبل البدن يمتنع أن يكون متعددًا، أو أورد عليه بعض الأكابر أنه إن أريد بالمادة الهيولى الجسمانى فلأتم أن كل نوع متكثر الأفراد لا يكون إلا ماديًا بهذا المعنى، كيف وقد ذهب القوم إلى اتحاد كثير من الأعراض الحالّة فى المجردات كالعلوم والكيفيات النفسانية، وإن أريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فهب أنه كذلك، لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة فى أمور مجردة متشخصة بتلك الحال.

أقول: واعترض الإمام عليه أن علة تكثر الأشياء المتماثلة لوكانت تكثر محالها لكانت المحال المتكثّرة المتماثلة محتاجة إلى محال آخر ويتسلسل.

وأجاب عنه المحقق الطوسي: بأن الشيء الذى لا يكون لذاته قابلاً للتكثر يحتاج فى التكثير إلى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة، وأما الذى يقبل التكثر لذاته وهو المادة فلا يحتاج إلى قابل إنما يحتاج إلى فاعل يكثّره فقط.

وأورد عليه بعض الفضلاء بقوله: وأنت خبير بما فيه لأنه إذا جاز فى نوع من الأنواع أعنى المادة قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز فى غيرها، كيف والدعوى كلية وهى أن كل نوع متكثر الأفراد يحتاج إلى محل يقبل الشخصية، ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة.

وأجيب عن ذلك: بأن مواد الأفلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر فى فرده، وأما تعدد الأشخاص العنصرية فللعوارض

---

(١) إلهيات الإشارات: نعمل فى تحقيقه على مخطوطات هامة.

المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة كالمتصل الواحد من ألمًا يقوم ببعضه حمرة وبالبعض الآخر سواد والشخص واحد، فالسؤال إنما ينم لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة تشخصات لها وهو ممنوع، بل العوارض لشخص واحد قابل وأنت تعلم أن هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب آخر عن إيراد الإمام.

أقول: وههنا أبحاث، أما في كلام الإمام فلأن خلاصة كلام الشيخ: أن الواحد النوعي تعينه إما بمهيته ولوازمها أو عوارضها المفارقة وعلى الأولين يلزم الانحصار في فرد واحد على الثالث يحتاج إلى مادة حاملة لإمكان حدوث العرض المفارق وزواله بناء على أن كل حادث يفتقر إلى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك الشخص المتشخص بذلك العرض لعدم تحصّله بعده ولا ما يحله لامتناع كون الحال محلاً لتشخص المحل، فبقي أن يكون محل ذلك الشخص هو العامل له ولتشخصه وعوارضه.

فثبت أن كل نوع متكثر الأفراد مادي ويلزم من ذلك أن كل مجرد نوعه منحصر في فرده بعكس النقيض، وأما أن تكثر الأفراد يحتاج إلى تكثر المواد أم لا، فليس له عين ولا أثر في كلامه الشيخ أصلاً فسقط اعترض الإمام عنه رأسًا.

وأما في كلام المحقق، فلأن يكون الشيء قابلاً لتكثر نفسه غير معقول سواء كان ذلك الشيء مادة أو غيرها والمعتذر عنه بعضهم من أن قبول المادة التكثر لذاتها لإبهامها فإنها إذا كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة، جاز أن تصير كثيرة بعدما كانت واحدة وبالعكس، فقد علمت حاله في بحث الهيولى فتذكر أن الموجود الخارجي لا ينفك عن الوحدة الشخصية وإبهام الهيولى إنما هو بالقياس إلا الأنوع والأشخاص الجسمانية لا بالقياس إلى نفسها، فإن إبهام الشيء بالقياس إلى نفسه غير متصور.

فإن قلت: يمكن توجيه كلام الإمام بأن مقصوده إيراد النقض على القاعدة المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الأفلاك لكونها متكثرة من دون أن يكون لها

هيوليات أخر إذ لا هيولى للهيولى وبأن مادة المتكثر لما كانت متكثرة فتنقل الكلام إلى تكثرها فيلزم النسبة فى المواد.

قلت: كلا الوجهين غير مرضى.

أما الأول: فلأنه إن كانت هيوليات الأفلاك متخالفة الأنواع كما هو المشهور فظاهر عدم ورود النقض بها كما مر، وإن لم يكن متخالفة الأنواع فالجميع إما واحدة فلا يرد النقض أيضًا، وإما متعددة فنقول تشخصاتها بفواعلها، وهى العقول الفعالة والقاعدة المذكورة إنما هى فيما إذا كان الفاعل واحدًا.

وأما الثانى: فلأن الكلام فى تكثر الأشياء المتماثلة وذلك وإن كان مستلزمًا لتكثر المواد لكن لا يلزم من ذلك أن يكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم النسبة بل ربما يكون متخالفة، سواء كان التخالف فى ذواتها أو فى لواحقها واستعداداتها، وأما فى كلام ذلك الفاضل فمن وجوه:

الأول فى قوله: إذا جاز فى نوع من الأنواع إلخ...، فإن قياس سائر الأنواع فى قبول التكثر إلى المادة غير صحيح لما علمت سابقًا أن المادة حقيقتها القبول والانفعال وأن جميع الانفعالات فى أى نوع كان يرجع إليها وإنما هى القابلة للانفصالات والتعددات ولزوالها أيضًا بخلاف غيرها مما عند عروض الانفصال والاتصال وطرو التعدد والوحدة.

والثانى فى قوله: والدعوى كلية، ثم فى قوله: على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة، إذ للمحقق الطوسى أن يخصص الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلاً للتكثر بذاته كما ينادى عليه كلامه ولتحقق الفارق لا ينتقض الدليل بالمادة.

الثالث فى قوله: الشخص من الماء واحد، إذ لا تم أن معروض السواد من الماء عين معروض الحمرة منه واعلم أن القوم قد ذكروا عند قول الحكماء: كل حادث زمانى يحتاج إلى مادة، أن القاعدة منقوصة بالنفوس الإنسانية على مذهب أرسطو واتباعه، لحدوثها وتجردها عن المواد، ثم أجابوا على النقض على ما هو المشهور بأن المادة ههنا أعم من المحل والمتعلق به والبدن مادة للنفس بهذا المعنى وأنت تعلم

أن استعداد الشيء للشيء لا يكون إلا فيما إذا كان ذلك مقترنًا به لا مباينًا عنه، فالأولى أن يقال: إن البدن الإنسانى لما استدعى بمزاجه الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه، أى أمرًا موصوفًا بهذه الصفة من حيث هو كذلك، فوجب على مقتنى جود الواهب الفياض وجود أمر يكون مبدأ للتدابير الأنسية والأفاعيل البشرية ومثل هذا الأمر لا يمكن إلا أن يكون ذاتًا مدركة للكليات مجردة فى ذاتها، فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث إن البدن استدعاها، بل من حيث عدم انكفاكها عما استدعاه.

فالبدن استدعى باستعداده الخاص أمرًا ماديًّا وجود المبدأ الفياض أفاد جوهرًا قدسيًّا، وكما أن الشى الواحد قد يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين كما مر، فكذلك يكون أمر واحد مجردًا وماديًّا باعتبارين، فالنفس الإنسانية مجردة ذا مادية فعلاً فهى من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به.

وأما من حيث الذات والحقيقة: فمنشأ وجودها وجود للبدء الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران فى وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلا بالعرض، فهذا ما ذكرته فى دفع ذلك الإيراد على تلك القاعدة فانظر إليه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون الإلهى فى باب قدم النفس إليه بوجه لطيف وليكن هذا آخر شرحنا للقسم الطبيعى، فلنشرح بعده القسم الإلهى مستعينين بواهب الخير والعدل ومفيض النفس والعقل، مصلين على النبى والأهل، مستغفرين عن النقائص الإنسانية والمعاصى الهيولانية والحمد لله رب العالمين.

كتبه الفقير ميرزا عبد الكريم الشيرازى فى شهر رمضان المبارك فى سنة ١٣١٢.

قد تم الفن الثانى والثالث فى الفلكيات والعنصريات ويتلوه الفنون الثلاثة
من الإلهى بعون الله بالسعى والاهتمام فى تصحيحهما والجمع
لحواشيهما من أقل الطلاب الحاج الشيخ
أحمد الشيرازى اللهم وفقه بمحمد
وآله الطيبين



فهرس الموضوعات

الموضـــــــوع	الصفحة

الموضـــــــــوع	الصفحة

المكتبة الفلسفية

ضوابط المعرفة

المسمّاة شرح الهداية الأثيريّة

تأليف العلامة الفيلسوف

صدر الدّين محمد الشّيرازي

ت ١٠٥٠ هـ

ضبط وتحقيق

أ. د/ أحمد عبد الرحيم السايح — المستشار/ توفيق علي وهبة

الجزء الثاني

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية


ضوابط المعرفة
المسماة شرح الهداية الأثيرية

المكتبة الفلسفية

ضوابط المعرفة

المسماة شرح الهداية الأثيرية



تأليف العلامة الفيلسوف

صدر الدين محمد الشيرازي

ت ١٠٥٠ هـ

ضبط وتحقيق

أ.د/ أحمد عبد الرحيم السايح

المستشار/ توفيق علي وهبة

الجزء الثاني

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
٢٠٠٨ -

مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد ـ القاهرة
٢٥٩٢٢٦٢٠-٢٥٩٣٨٤١١ / فاكس: ٢٥٩٣٦٢٧٧
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الشيرازى ، صدر الدين ،...-١٦٤٠ م
ضوابط المعرفة،المسماة، شرح الهداية الاثيرية/ تاليف صدر الدين الشيرازى وظبط وتحقيق احمد عبد الرحيم السايح ،توفيق على وهبة
- ط ١ ـ القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠٨
١ ص : ٢٤ سم
تدمك :٣٨٧- ٣٤١ - ٩٧٧
١- الفلسفة الاسلامية
٢- علم الكلام
ا-العنوان
ب- السايح ،احمد عبد الرحيم (ضابط ومحقق)
ج- وهبة ،توفيق على (ضابط ومحقق مشارك)

ديوى: ١٨٩

رقم الإيداع:٢٠٠٨/٣٢٢٧

القسم الثالث

فى الإلهيات



القسم الثالث فى الإلهيات

بالمعنى الأعم التى موضوعها الوجود المطلق وتوضيح ذلك: أن الشىء كالإنسان مثلاً قد يوصف بأنه واحد وكثير، وبأنه كلى أو جزئى وبأنه بالفعل أو بالقوة وقد يوصف بأنه مساو لشىء أو أصغر أو أكبر، وقد يوصف بأنه متحرك وساكن، وبأنه حار أو بارد، أو غير ذلك، ثم أنه لا يمكن أن يوصف بما يجرى مجرى أوسط هذه النعوت إلا من جهة أنه ذو كم ولا يمكن أن يوصف بما يجرى مجرى آخرها إلا من جهة أنه ذو مادة قابلة للانفعالات والتغيرات، لكنه لا يحتاج فى أن يكون واحدًا أو كثيرًا إلى أن يصير رياضيًا أو طبيعيًا بل لأنه موجود هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة وما ذكر معهما.

فإذن كما أن للأشياء التعليمية أوصافا وخواص يبحث عنها فى الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقي وللأشياء الطبيعية أعراضًا ذاتية يبحث عنها فى الطبيعيات بأقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها فى العلوم الإلهية فلا محالة موضوع العلم الإلهى هو الموجود والمطلق ومسائله إما بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الأول الذى هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول.

وإما بحث عن عوارض الموجود، وإما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وبالجملة هذا العلم، باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية فلذلك يجب أن يكون الموجود المطلق تبينًا بنفسه مستغنيًا عن التعريف والإثبات وإلا لم يكن موضوعًا للعلم العام، وهو مرتب على ثلاثة فنون.

لما علمت أن العلم الإلهى باحث عن أحوال الموجود المطلق من حيث إنها أحوال الموجود المطلق ولا شبهة فى أن تلك الأحوال بهذه الحيثية لا يفتقر إلى المادة فى الوجودين، فهى إما ممكن التعلق بالمادة أولاً، والثانى إما واجب ولا رتب الضم القسم الإلهى من كتابة على ثلاثة فنون لبيان أحوال هذه الأقسام الثلاثة للموجود غير المفتقرة إلى المادة وجعل الفن الأول فى الأمور العامة لكون لعام أعرف عند العقل من الخاص فيكون أولى بالتقديم وسماها تقاسيم الوجود حيث قال:

الفن الأول

فى تقاسيم الوجود بمعنى الموجود



لكونها أمورًا تنقسم المهية إليها بحسب الوجود وفسروا الأمور العامة تارة بما لا تختص بقسم من أقسام الموجود التي هى الواجب والجوهر والعرض وهو منقوض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض، فإن الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه الخط، وكذا الكيف لعروضه للجواهر والأعراض وتارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجود الذاتى والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وأمثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو وما يقابله شاملاً لها ولشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر.

وهو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى، واعترض عليه المحقق الدوانى بأنه إن أريد بالمقابلة ما ينحصر فى التضاد والتضايف والسلب والإيجاب والعدم والملكة، فالإمكان والوجوب ليسا من تلك الأقسام، إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجود واللاإمكان أو ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمى.

وإن أريد مطلق المباينة والمنافاة فالأحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض فإنها من مقاصد الفن، ثم ارتكبوا فى دفع الإشكال تمحلات شديدة منها أن الأمور العامة هى المشتقات وما فى حكمها.

ومنها: أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمى وتلك الأحوال إما أمور متكثرة، وإما غير متعلقة بطرفيها غرض علمى كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة.

ومنها: أن المراد بالمقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصة إلى غير ذلك من التكلفات الباردة، وأنت إذ تذكرت أن أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما

هو موجود مطلق، أى العوارض التى لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليميًّا أو طبيعيًّا لاستغنيت عن هذه التكلفات وأشباهها إذ بملاحظة هذه الحيثية فى الأمر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية لا بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالمًا عن الخلل والفساد، ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم فى موضوعات سائر العلوم.

بيان ذلك: أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشىء لذاته أو لما يساويه وقد أشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه يبحث فيه عن الأحوال التى تختص بأنواع الموضوع بل ما من علم إلا قد يبحث فيه عن الأحوال التى تختص ببعض أنواع موضوعه، فاضطروا تارة إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم فى أقوالهم بان المراد من العرض الذاتى للموضوع فى كلامهم أعم من أن يكون عرضًا ذاتيًّا له أو لنوعه، أو عرضًا عامًّا لنوعه بشرط عدم تجاوزه فى العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضًا ذاتيًّا لنوع من العرض الذاتى لأصل الموضوع أو عرضًا عامًّا له بالشرط المذكور، وتارة إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة.

كما فرقوا بين موضوعيهما بأن محمول العلم ما تنحل إليه محمولات المسائل على طريق الترديد إلى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم، ولم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو وأخصيّة الشىء من شىء لا تنافى عروضه لذلك الشىء من حيث هو هو، وذلك كالفصول المنوعة للأجناس.

فإن الفصل عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للأنوع قد يكون عوارض أولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك، وإن كانت مما يقع فيها القسمة المستوفاة الأولية له، نعم، كل ما يلحق الشىء لأمر أخص وكان ذلك الشىء محتاجًا فى لحوقه إلى أن يصير نوعًا متهيئًا لقبوله ليس عرضًا ذاتيًّا له على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ وغيره، كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليميًّا أو طبيعيًّا ليس البحث عنه من العلم الإلهى

فى شيء، فظاهر أن لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس بعد أن يصير نوعًا متخصص الاستعداد، بل التخصص إنما يحصل بها لا قبلها، فهى مع كونها أخص من الجنس أعراض أولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع فى كلام الشيخ حيث صرح: بأن اللاحق لشيء لأمر أخص إذا كان ذلك الشيء محتاجًا فى لحوقه به إلى صيرورته نوعًا ليس عرضًا ذاتيًّا بل عرضيًّا غريبًا، مع أنه مثل العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والأنحاء المنوعين للخط، ولست أدرى أى تناقض فى ذلك سوى أنهم لما توهموا أن الأخص عن الشيء لا يكون عرضًا أوليًّا له حكموا بأن مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون أوليًّا للخط بل العرض الأولى له هو المفهوم والمردد بينهما وهو مرتب على سبعة فصول.

فصل في الكلي والجزئي

أي الحقيقيين إذ قد يطلق الكلي على ما له فرد في نفس الأمر كما يطلق الجزئي على المندرج تحت شيء وهما الإضافيان.

واعلم: أنه لما اشتهر بين القوم أن الكلي أمر واحد مشترك بين أمور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس أن الإنسانية الكلية مثلاً واحدة بالعدد موجودة في كثيرين فحاول المضم التنبيه على إزالة هذا الوهم، فقال: أما الكلي فليس واحدًا بالعدد موجودًا في أمور هي جزئيات له ذهنية أو خارجية، وإلا لكان الشيء الواحد المعين موصوفًا في حالة واحدة بالأعراض المتضادة مثل كونه أبيض وأسود، بل الكلي هو معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج أو في الذهن على معنى أن ما في النفس لو وجد في أي شخص من الأشخاص الخارجية والذهنية، أي متشخصًا بتشخصه لكان ــ أي ما في النفس ــ ذلك الشخص بعينه فحاله بالقياس إلى جميع أفراده على السوية من غير تفاوت أصلاً.

فلئن قيل: إن الطبيعة الموجودة في الذهن لها أيضًا هوية موجودة متخصصة بالأمور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع فيمتنع اشتراكها، فإن كانت الصورة الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات أيضًا يطابق بعضها بعضًا، بمعنى أن الإنسانية التي في زيد لو تشخصت بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم أن يكون الجزئيات كلية.

قلنا: إن الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن، بل حيث كونها ذاتًا مثالية إدراكية غير متأصلة في الوجود، فهي وجودها كوجود الأظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الجزئيات، سواء كانت ذهنية أو خارجية، وسواء تقدمت هي عليها أو تأخرت، فمن الكلي ما يتقدم عن الجزئيات في الأعيان كتصورات المبادئ لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة، ومنه ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنوعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة.

ومن الأفاضل من أجاب عن هذا الإيراد بأن الصورة يطلق على كيفية التى تحصل فى العقل وهى آلة ومرآة لمشاهدة ذى الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة فى الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة فى النفس لكونها شخصية، بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة الحالة التى هى مثال له لأن الكلية هى المطابقة بالمعنى المذكور، وهى إنما يتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها لازمة الحلول فى النفس بحسب الوجود الخارجى فيستحيل أن يكون عين الأفراد فى الخارج، وكل ما وقع فى كلامهم أن الكلى هو الصورة العقلية، فالمعنى بالصورة العقلية إنما هو المعنى المذكور لا الصورة الحالة، فإن لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة أيضًا على المعنى المعلوم بها المتميز بها إما على سبيل التجوز أو الاشتراك.

وأنت تعلم أن هذا الكلام مبنى على أن المرتسم فى العقل من الأشياء ليست مهيآتها بل أمثلتها وأشباحها المتخالفة. فى الحقيقة لماهياتها كما ذهب إليه جمع وليس بشىء إذ يلزم منه أن لا يكون للأشياء وجود ذهنى يخالف الوجود العينى إلا على سبيل المجاز والتأويل، والأدلة قائمة على أن للأشياء نحو آخر من الوجود يخالف النحو الخارجى منه فى الأحكام.

فالحق أن الصورة الإنسانية مثلاً الحاصلة فى الذهن القائمة بالنفس إذا أخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضًا كسائر الكيفيات النفسانية وموجودًا خارجيًّا وعلمًا وجزئيًا، وإذا أخذت معرات عن التشخصات العارضة بسبب حلولها فى نفس شخصيته كانت مهيته جوهرية إنسانية وموجودًا ذهنيًّا ومعلومًا كليًّا، وفى المقام إشكالات كثيرة ليس ههنا موضع بيانها وحلها من أراد ذلك فليرجع إلى الأسفار الأربعة.

وأما الجزئى فإنما يتعين بمشخصاته وهى العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجى، مثل الأين والوضع وغيرهما، وتلك العوارض المشخصة هى الأمور الزائدة على الطبيعية الكلية لا محالة، لأن كل كلى فإن نفس تصوره غير مانع عن وقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو شخص مانع من الشركة

فالتشخص بمعنى ما به المتشخصية زائد على الطبيعة الكلية إذ لو لم يكن زائدًا عليها لما كان الأمر كذلك، والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات الشخص ومهيته كتشخص ذات الواجب الذى هو عين وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه، وقد يكون زائدًا على مهيته وذلك إما بأن يكون لازمًا لها فيكون نوعه منحصرًا فى فرده كتشخص العقول الفعالة، أو بأن يكون عارضًا لها كتشخص أفراد الإنسان بالعوارض اللاحقة لمهيتها من الكم والأين والوضع والمتى.

وإن سئلت الحق فتشخص الشىء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة إلا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب إليه المعلم الثانى، فإن ما يحصل به التشخص يجب أن يكون فى نفس ذاته بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وما هذا إلا الوجود الخاص لكل شىء كما حققناه فى موضعه سواء كان عينًا للشىء أو زائدًا لازمًا له أو مفارقًا عنه، فإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص لشىء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضم إليه ألف مخصص فإن التميز فى الواقع غير التشخص إذ الأول للشىء المادى بالقياس إلى شىء مشارك له فى أمر عام، والثانى باعتباره فى نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصًا فى نفسه ولا يبعد أن يكون التميز يوجب للشىء استعداد التشخص.

فإن النوع المادى المنتشر ما لم يكن المادى مخصصة الاستعداد بواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى فانقل عن الحكماء أن تشخص الشىء بنحو العلم الإحساسى أو لمشاهدة الحضورية يمكن إرجاعه إلى ما قلناه، فإن كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب إليه شيخ الأشراق فى «المطارحات» من أن المانع للشركة كون الشىء هوية عينية لما مر أن الشركة هى المطابقة للأشياء ولا كل، بل مطابقة أمر لا يكون له هوية عينية متأصلة والهوية العينية ليست فى الحقيقة إلا الوجود الخاص للشىء.

لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ وأكد القول فى أن الوجود أمر ذهنى لا هوية له فى الأعيان، والعجب أن التشخص عنده إذا كان بنفس الشىء الذى هو غير الوجود وغير الوجود إما نفس المهية المشتركة أو هى مع زيادة وعوارض أخرى من كم أو وضع أو زمان وهو معرف بأن كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وأن مجموع الكليات كلى فهذه الهوية العينية إذا كانت خارجًا عن الوجود الخاص الذى خصوصيته بنفس ذاته كما مر فأى شىء فيه موجب لمنع الشركة، وكذا ما اختاره بعض المدققين من أن تشخص كل شخص بجزء تحليلى له يمكن حمله على الوجود، فإن الوجود لا يمتاز عن المهية فى الأعيان.

وما قيل من أن تشخص الشىء بالفاعل فهو أيضًا له وجه، فإن الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد ثبت أن كل وجود يتقوم بفاعله، فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا فى التشخص الذى هو قيد للشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار لبعض وهو أن تشخص الشىء بارتباطه إلى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ جميع الأشياء لأنا قد حققنا فى كتابنا الكبير أن المهيات إنما ترتبط بالجاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها فى نفسها، فبالوجود يرتبط كل شىء إلى علته وهكذا إلى ما هو علة الجميع.

فالموجودات فى الحقيقة ظلال وإشراقات له تعالى، وأما ما قال بعض أهل العلم أن من الشخص نفسه تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فإن المقومات لذاتها لا يمنع الشركة ولا بسبب لازم لأنه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فإنه أيضًا لا يمنع الشركة، فتعين أن يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذى هو شرط للتشخص، فإن الهيولى حالها فى التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد ما لم يتخصص بالمادة الحاصلة لأفراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره، فعلم أن المادة أيضًا غير كافية لتميزه فإن كثيرًا من الصور والهيئات مما يقع

شخصان منه فى مادة واحدة فى زمانين وامتياز أحدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان.

وهكذا القول فيما ذهب إليه بهمينار من أن التشخص بسبب أحوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فإن المقصود منه المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية، ولهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلاً مع بقاء الشخص بأن المشخص هو وضع ما من الأوضاع الواردة علة الشخص فى زمان وجوده ولولا أن مراده من الشخص علامة الشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم، فإن الشخص المادى كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه، وقد يقال على قولهم: إن الشيئين من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر إن اتحد المحال بالزمان أن الزمان نفسه إذا كان مقدار الحركة الفلك فمحله جسم واحد فبماذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر؟.

والجواب: أن التميز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإن المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له مهية غير الاتصال والانقضاء والتجدد، فالسؤال بأنه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا وبم امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما؟.

فى الحقيقة يرجع إلى مثل أن يقال: لم صار الفلك فلكان؟ فإن يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدمًا على يوم كذا ومتميزًا عنه كما أن تقدم الاثنين على الثلاثة طبعًا وامتيازه عنها ليس إلا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحًا شديدًا بأن امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشىء خارج عن نفس هويته المقدارية، لأنها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه، فقد علم أن التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة.

وما وجد فى كلام الشيخ أنه ليس شىء من المقولات يتشخص بذاته إلا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان، فإنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان إلا بالوضع كما أنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع إلا بالزمان، وأما امتياز كل وضع عن وضع آخر كالقعود عن القيام، فحاله كحال امتياز زمان عن

زمان ومقدار عن مقدار من أنه مما يحصل بنفس حقائقها، فالتشخص بهذا المعنى أيضًا قد يكون بنفس الذات كما فى واجب الوجود، وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فإن الوضع هناك من اللوازم وقد يكون بعارض لاحق فى أول الوجود، وقد بين أنه من باب الوضع والزمان لا غير، وأما تشخص النفس، فبالعلاقة التى بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذى هى فيه.

فصل فى الواحد والكثير

أما الواحد فيقال له: ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم، وهذا أولى مما قال من الجهة التى يقال إنه واحد لئلا يلزم تعريف الشىء بنفسه صريحًا، وإنما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقى فى التعريف المذكور فإن الواحد الغير الحقيقى لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق عليه أنه لا ينقسم فلا يندرج فى التعريف بدوت التقييد وعند التقييد يندرج لأنه لا ينقسم من بعض الحيثيات، فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد للغير الحقيقى فى التعريف المذكور.

واعلم: أن الواحد قد يكون عين الواحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو أحق الأشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقى وغير حقيقى، وهو ما يكون أشياء متعددة مشتركة فى أمر واحد هو من جهة وحدتها وهى إما مقومة لتلك الأشياء أو عارضة، أى خارجة محمولة عليها.

والأول: قد يكون جنسًا لها وهو الواحد بالجنس كالإنسان والفرس المتحدين فى الحيوان وقد يكون نوعًا لها وهو الواحد بالنوع كزيد وعمر، والمتحدين فى الإنسان.

والثانى: قد يكون محمولاً لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين فى الأبيض المحمول عليهما، وقد يكون موضوعًا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين فى الإنسان للمحمولين عليه، فالاتحاد فى النوع يسمى مماثلة وفى الجنس مجانسة، وفى الكيف مشابهة، وفى الكم مساواة وفى الوضع مطابقة، وفى الإضافة مناسبة.

والواحد الحقيقى هو الذى جهة الوحدة فيه عين ذاته هو الذى يقال له. الواحد العددى على اصطلاح القوم كما وقع فى قوله: وقد يكون واحدًا بالعدد أى بالشخص كزيد وإن كان الواحد الحقيقى فى اصطلاح المصنف أخص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة فى ذلك وهو قد يكون بالعدد أى بالشخص وحينئذ إما أن لا ينقسم أصلاً أو ينقسم.

والثانى قد يكون واحدًا بالاتصال وهو الذى ينقسم بالقوة إلى أجزاء متشابهة فى الحقيقة إما لذاته كالمقدار، أو لغيره كالجسم الواحد البسيط، فإن قبوله الانقسام بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدًا بالتركيب وهو الذى له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك إما أن يكون حاصلاً فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وإن لم يكن، فهو كسر ويسمونه الناس غير واحد.

والتمامية إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد، أو الصناعة كالبيت التام، أةو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة فى استقامته أيًا ما كان، فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كل جهة فإنه واحد بالتمام.

وأما الأول: وهو الواحد الحقيقى فى عبارة المصنف حيث قال: وقد يكون حفيقيًّا وهو الذى لا ينقسم أصلاً وحينئذ إما أن يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية، أو غير ذى وضع وهو المفارق كالعقل والنفس المشخصين، وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وإن لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى إن العشرة فى عشريته واحدة وكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف وأكمل وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل، فالأحق بالوحدة الواحد الحقيقى وأحق أقسامه بها ما لا ينقسم أصلاً إلا فى الكم ولا فى الحد لا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن مهيته.

وأما الكثير فهو ما يقابل الواحد، أى ما ينقسم من حيث إنه ينقسم وينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة وليس يبعد أن يتصور المتعلم التقابل عند ذكرها لما بينهما من اللزوم فتحير لحصول الاشتباه له فى أنها قسم من أقسام التقابل أم لا، أورد هداية لبيان مهيته وذكر أقسامه لزوال الاشتباه الموجب لتحير المتعلم فقال: الاثنان أى العرضان عند من لم يعتبر التضاد فى الصور النوعية من اتباع المعلم الأول وللمكان عند غيرهم من شيعة الأقدمين قد يتقابلان، وهما اللذان لا يجتمعان أصلاً سواء كان بحسب الوجود والتحقق أو بحسب الحمل والصدق فى شيء واحد فى موضوع على الاعتبار الأول أو محل على الاعتبار

الثانى من جهة واحدة، هذا الإدخال مثال الأبوة والبنوة المطلقتين لا لإخراج أبوة زيد وبنوته الموجودين فيه لأنهما ليستا متضايقتين لجواز تعقل أحديهما لا بالقياس إلى تعقل الأخرى.

وأما المطلقتان فهما متضايفتان مع جواز اجتماعهما فى ذات واحدة كزيد ضرورة وجود المطلق فى ضمن المقيد، فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقان الموجودان فى ذات واحدة فى التعريف، فإنهما وإن اجتمعا فى موضوع واحد لكنهما بجهتين مختلفتين، فإن أبوية بالقياس إلى ابنه وبنوته بالقياس إلى أبيه، وقيد الاجتماع مغن عن ذكر فى زمان واحد كما وقع فى كلام بعضهم، وأقسامه أربعة وجه الحصر أن المتقابلين إن كان أحدهما سلبًا للآخر، فإن اعتبر فى السلب محال قابل لما أضيف إليه السلب فى الجملة سواء كان بحسب شخصه فى وقته كعدم اللحية عن الكوسج أولاً وفى وقته كعدمها عن الأمرد ونوعه، وكعدمها عن المرأة أو جنسه، كعدمها عن الفرس أو جنسه البعيد، كعدمها عن الشجر، فبينهما تقابل الملكة والعدم وإلا فتقابل التضايف وإلا فالتضاد.

وقد يقال: فى وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أو لا، وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان أولاً فهما المتضادان وعلى الثانى يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، فأما أن يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة، أو فهما السلب والإيجاب لكن يرد عليه الاعتراض من وجهين:

الأول: جواز كونهما عدميين بأن يكون أحدهما مضافًا إلى الآخر كالعمى وعدم العمى.

الثانى: إن وجود الملزم لمحل تقابل انتفاء اللازم عن ذلك كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه، وهذا التقابل غير داخل فى السلب والإيجاب والعدم والمكة، إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمى عدمًا للوجودى، ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل أولاً وبالذات فى المثال المذكور إنما هو بين السخونة وانتفائها، لكن لما كان انتفاؤها مستلزمًا لانتفاء الحركة صار مقابلاً للحركة ثانيًا وبالعرض أحدهما الضدان وهما الموجودان، أى

الوجوديان والوجودى ما لا يكون السلب جزءًا من مفهومه سواء كان موجودًا أو لا، غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف كالسواد والبياض أو لم يكن كذلك، كالحمرة والصفرة، وقد يكون أحد الضدين على التعيين لازمًا للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وحينئذ أما أن يمتنع خلق المحل عنها كالصحة والمرض للإنسان، أو يمكن كالثقل والخفة للفلك وثانيهما المضافان وهما موجودان بل وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة فإن أحديهما لا يعقل إلا مع الأخرى.

وبالعكس لا يقال: التضايف أعم من أن يكون تقابلاً أو تماثلاً أو تضادًا أو غير ذلك بل جنس لها، فكيف يجعل قسمًا من التقابل أخص منه مطلقًا وقسيمًا للتضاد لأنا نقول: مفهوم التضايف أعم من مفهوم التقابل، ومفهوم التضاد العارضين لأقسامهما وهذا لا ينافى كون معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مباينًا له، فمفهوم كل منهما من حيث هو هو مندرج تحت المضاف، ومن حيث الصدق على الأفراد معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مباين له فلا منافاة.

وثالثها: المتقابلان بالعدم والملكة وهما أمران يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، أى عدمًا لذلك الوجودى سواء كان بحسب شخصه فى الوقت أو فى غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريبًا كان أو بعيدًا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الوجود كالبصر والعمى والعلم والجهل.

واعلم: أن ما ذكر فى «تفسير التضاد» و «تفسير الملكة والعدم» هو الذى أورده الفلاسفة فى علم الميزان.

وأما فى الإلهيات فقد اعتبروا فى كل منهما قيدًا آخر وهو فى المتضادين كونهما فى غاية التباعد، والملكة والعدم أن يكون العدمى سلب الوجودى عما من شأنه أن يكون فى ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمه عن الأمرد وكل واحد منهما بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثانى عموم المطلق من المقيد، إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة

والمقيد بالحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقية، والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهورى والقدح الذى يلزم فى انحصار التقابل فى الأقسام الأربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب أو الشجر لكونه خارجًا عن التضاد وعن الملكية والعدم على التفسير الأخص تقصوا عنه بان الحصر إنما هو باعتبار معنى الأعم ــ أعنى الأعم المشهور من التضاد ــ والحقيقى من الملكة والعدم ليدخل أمثال ذلك فيه، وههنا أشكال من وجهين:

الأول: أن الضدين فى اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم أن يكونا وجوديين، بل قد يكون أحدهما عدمًا للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والأنوثة للذكورة والفردية للزوجية، وفى كلام بعضهم: إنه يدخل فيه بعض أقسام الملكية والعدم ــ أعنى ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك فى المتضاد المشهور ــ فعلى أى تقدير لا يكون هو قسمًا لتقابل الملكة والعدم وتقابل الأبحاث والسلب.

الثانى: إن غاية الخلاف شرط فى التضاد المشهور أيضًا كما هو مصرح به فى كلام الحكماء كالشيخ وغيره، فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة مثلاً عن الأقسام، وقد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند، فيزيد عندهم قسم خامس فى أقسام التقابل والحق خلافه، فإن تقابل الأوساط تضاد حقيقى كتقابل الأطراف.

بيان ذلك أن كل مرتبة من السواد مثلاً مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذى لا تقبل الأشد والأضعف عند المشائين وعلى خصوصيته هى بالنسبة إلى مرتبة أخرى تحتها سواد وبالنسبة إلى مرتبة أخرى فوقها بياض، كما قال الشيخ فى «الشفاء»: السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف، بل الشيء الذى هو سواد بالقياس إلى الآخر، فإذا تحقق ذلك فنقول كل وسط من أوساط السواد باعتبار نفسه فى حكم الطرف إذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مقايسته إلى سواد دونه فى المرتبة، أو إلى البياض الطرف أو البياض الوسط، إذ كونه سوادًا

ضعيفًا إنما يتحصل إذا قيس إلى سواد أشد لكن إذا قيس إليه يكون فى ذلك سوادًا بالنسبة إلى هذا وهذا لا يكون سوادًا بالنسبة إليه، بل بياضًا لا فرق بينه وبين البياض الطرف فى هذه الملاحظة، وكذا حكم أوساط البياض، فثبت أن التضاد الحقيقى كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط، فإن لها جهتى الاختلاف والتوافق والتقابل إنما هو بالاعتبار الأول فلا يزيد فى التقابل قسم خامس ورابعها المتقابلان بالسلب والإيجاب وتقابلهما يسمى بالتناقض، وهو قد يطلق على ما بين القضايا ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقًا وكذبًا فى نفس الأمر كزيد فرس وليس زيد بفرس.

وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم ورفعه فى نفسه كالفرسية واللافرسية، أو بحسب الانتساب إلى شىء آخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس، فإن كل مفهوم إذا اعتبر فى نفسه وضم إليه مفاد كلمة النفى حصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ولا يعتبر فى شىء منهما صدق أو لا صدق على شىء فإذا حمل على شىء مواطأة واشتقاق كان إثباته له تحصيلاً وإثبات سلبه وإيجاب سلب المحمول وإنما يتنافيان صدقًا لا كذبًا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع.

قال الشيخ فى «الشفاء»: إن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتملا الصدق، فبسيط كالفرسية واللافرسية وإلا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد محال.

وقال أيضًا: معنى الإيجاب وجود، أى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه أو وجوده لغيره ومعنى السلب سلب، أى معنى سواء كان لا وجودًا فى نفسه أو لا وجودًا لغيره. انتهى.

ومن أحكام الإيجاب والسلب أن تقابلهما إنما يتحقق فى الذهن أو اللفظ مجازًا دون الخارج وإليه الإشارة بقوله: وذلك فى الضمير لا فى الوجود لأن التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين وأحد المنتسبين فى هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها اعتبارات لفظية، فالنسبة بينهما ــ أعنى التقابل ــ إنما كانت فى اعتبار العقل لا فى الواقع، وأما عدم الملكة فلاحظ من التحقق

باعتبار أنه عدم أمر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتبارى كاف فى تحقق النسبة فى الخارج، فإن لكل شىء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة فى الوجود هى كونها منتزعة من أمور متحققة فى الخارج، أى نحو كان من التحقق.

فصل فى المتقدم والمتأخر

المتقدم يقابل باعتبار التقدم على خمسة أشياء بحسب الاستقرار المشهورى، وقد ذكر بعضهم فى بيان الانحصار: أن التقدم إما أن يكون بحيث يقتضى عدم الاجتماع بين المتقدم والمتأخر فى الوجود أم لا؟.

الأول: هو المتقدم بالزمان.

والثانى: إما أن يكون محتاجًا إليه المتأخر أو لا.

والأول: إما أن يكون المتقدم فاعلاً وهو العلى أو لا، وهو الطبيعى.

والثانى: إما أن يعتبر فيه مبدأ فيكون القرب منه تقدمًا وهو الرتبى أو لا وهو الشرف، وهذا الوجه إنما يتم لو تم بانضمام الاستقراء إليه لما فى الأخير من المناقشة أحدهما المتقدم بالزمان وهو أن لا يجتمع المتقدم مع المتأخر فى زمان، وهو ظاهر كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى عليهما السلام.

لكن الأول بالذات والآخر بالعرض والثانى المتقدم بالطبع وهو الذى لا يمكن أن يوجد الآخر، أى المتأخر إلا وهو موجود معه أو قبله ليشمل المعدات وقد يمكن أن يوجد وليس الآخر بموجود، لا يخفى عليك أن هذا لا يصدق على تقدم الجزء الصورى على المركب، فالأولى أن يقال: هو ما يكون محتاجًا إليه المتأخر ولا يكون علته تامة له كتقدم الواحد على الاثنين.

قيل: ينبغى أن يزاد فى تعريفه قيد كونه غير مؤثر فى المتأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية، واعترض عليه بأنه إن أراد بالمؤثر الفاعل المستجمع لشرائط التأثير فلا حاجة إلى القيد المذكور لخروجه عن قوله، وقد يمكن أن يوجد وليس الآخر بموجود وإن أراد المؤثر فى الجملة، فالتقيد به مضر لأن تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع، فإذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعًا.

والثالث: المتقدم بالشرف، كمقدم أبى بكر على عمر واعلم أن الترتيب بين الشيئين فى الخسة والدناءة مندرج فى هذا القسم.

والرابع: المتقدم بالرتبة، وهو ما كان أقرب من مبدء محدودًا وكان نفس المبدء المحدود سواء كان بحسب الحس وضعًا إن كانت الترتيب بحسبه كترتيب الصفوف فى المسجد منسوبة إلى المحراب أو كان بحسب العقل، طبعًا إن لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتيب الأجناس والأنواع سواء أخذ من الجنس العالى فيكون كل ما هو أعلى أقدم أو أخذ من الشخص فيكون الأمر بالعكس.

والخامس: المتقدم بالعلية، وهذا التقدم من جهة العلاقة العقلية التى بين المؤثر المستجمع لشرائط التأثير وبين معلوله، فهو بالحقيقة نفس العلية كما هو مصرح به فى كلام بعض الحكماء، كتقدم حركة اليد على حركة القلم وإن كانتا معًا فى الزمان.

اعلم: أن ههنا قسمًا آخر من التقدم، وهو ما بحسب المهية كتقدم مقومات المهية عليها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود أو العدم، بل بحسب أصل تجوهر الذات والذاتى لا يقال إنه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه عليه لأنا نقول: لا شبهة فى أنه يوجد لهذه الأقسام الثلاثة من المتقدم أعنى بالطبع والعلية وما هو بالمهية قدر مشترك وهو كون الشىء مفتقرًا إليه بالذات، فعلى هذا ينبغى أن يكون الأقسام الأولية للتقدم أربعة لا خمسة، لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما بالطبع وما بالعلية لينحصر التقدم فى الأربعة مع أن التقليل فى الأقسام مطلوب لأجل نكتة نذكرها الآن، فإذا لم يفعلوا كان لأجلها فيجب عليهم أن يذكروا هذا القسم أيضًا، أى التقدم بحسب المهية و لم يهملوه.

والنكتة هى: أن إطلاق التقدم على أقسامه ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب المعنى المشترك بينهما وإن كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو أن يكون المتقدم من حيث هو متقدم شىء ليس للمتأخر ولا يكون ذلك شىء المتأخر إلا وهو موجود المتقدم وذلك الشىء ما هو ملاك التقدم، وبحسب اختلافه وتعدده تختلف الأقسام وتتعدد.

فإذا كان اختلاف أنحاء التقدم تابعًا لاختلاف المعانى التى فيها التقدم، فكما أن ملاك التقدم فى العلى والطبعى مختلف فتختلفان باعتباره لأن ذلك فى الأول

نفس الوجود من جهة أن الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلاً للمتأخر ولا يكون حاصلاً للمتأخر إلا حيث يكون حاصلاً للمتقدم من دون اعتبار الإفادة والإيجاد كتقدم الواحد على الاثنين، وفى الثانى وجوب الوجود، فإن الوجوب حاصل للعلة فى مرتبة إمكان المعلول وللمعلول وجوب وجود حاصل من العلة وإن كانا معًا فى الزمان، فكذلك ملاك التقدم فيما يكون بحسب المهية يخالف الملاكين، فيجب أن يكون هذا التقدم يخالف التقدمين الآخرين إذ الملاك فيه أصل بجوهر المهية وتقومه، فإن مهية الجنس تحصلت فى مرتبة لم يحصل فى تلك المرتبة مهية نوعه وما تحصلت هذه فى مرتبة من المراتب إلا وقد تحصلت تلك معها وقبلها، فيكون للجنس تقدم على نوعه باعتبار أصل التقوم مع قطع النظر عن الوجود.

فثبت أن هذا نحوًا آخر من التقدم وإن كان يجمع الثلاثة معنى واحد وهو التقدم الذاتى أعم من أن يكون التفاوت فى أصل الوجود أو فى عارضه الذى هو الوجوب أو فى معروضه الذى هو المهية، ولا يخفى عليك أيضًا أن تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم بالمهية عند الإشراقيين القائلين بالجعل البسيط الذين جعلوا التأثير والتأثر فى أصل المهية، ويتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف الصدق مقولاً بالتشكيك على أفراده إذا كان الجواهر بعضها علة لبعض، وهم قد التزموا ذلك وقالوا جواهر العالم الأدنى ظلال الجواهر العالم الأعلى.

وأما عند أصحاب المعلم الأول، فتقدم العقل على الهيولى[1] مثلاً وكذا تقدم الهيولى والصورة على الجسم إلا بحسب الوجود لا بحسب المهية، وليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدمًا على حمله على الهيولى، وإن كان وجود العقل متقدمًا على وجود الهيولى ولا الهيولى فى أنها هيولى مفتقرة إلى العقل بل يفتقر إليه فى وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة إلى جزأيه.

---

(١) كلمة هيولى، كلمة يونانية، وهى بمعنى الأصل والمبدأ والمادة الأصلية للشيء التى لا تتغير.

أقول: ومما يستغرب أن جماعة من المتأخرين لم يجوزوا التفاوت فى ذاتيات الأشياء وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك أنهم ذهبوا إلى أن الوجود أمر عقلى لا تحقق له فى الخارج، فاختاروا فى الأول رأى المشائين من أصحاب المعلم الأول، وفى الثانى رأى القدماء والفارسين، فإذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرتين يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العلة فى باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود إذ لا تأثير فى الوجود عندهم على ما اختاروا وهم يتحاشون عن ذلك وهذا عجيب منهم، وأما المتأخر فيقال على ما قيل: بل المتقدم فى معانيه فيكون أقسامه كأقسامه وكذا المعية لكن فى المعية فى الوجود مطلقاً كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية ولا يكونان زمانين حتى تكون المعية زمانية سواء كان أحدهما زمانيًّا وهو المسمى بالدهر أو لا يكون، وهو المسمى بالسرمد، بل المعية بين الزمانيات إذا اعتبرت جواهر ذواتها مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية معية غير زمانية، وقد وقع فى كلام الأوائل نسبة الثابت إلى الثابت سرمد، ونسبة الثابت إلى المتغير دهر، ونسبة المتغير إلى المتغير زمان.

واعترض عليهم الإمام الرازى قائلاً فى كتاب «المحصل»: إن هذا التهويل خال عن التحصيل، لأن المفهوم من كان ويكون لوكان أمرًا موجودًا فى الأعيان لكان إما أن يكون قار الذات، فيلزم أن لا يوجد فى المتغيرات وإن كان غير قار الذات استحال وجوده فى الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات.

وقال خاتم الحكماء فى نقده: إنه لا شك أن وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات الثابت الوجود مع الزمان، وليس كوقوع القار الذات الباقى مع القارِّ الذات الباقى كالسماء مع الأرض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان تهويلاً أو غير تهويل وليس معية المتغير، والثابت مستحيلاً وإذا تقرر اختلاف المعانى، فللمصطلحين أن يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون أنها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات على المعانى.

فصل فى القديم والحادث

القديم بالذات هو الذى لا يكون وجوده من غيره، وكل ما كان كذلك لا يكون أقدم من وجوده وجود، ولا فى مرتبة وجوده وجود بأن يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق بالغير، فلا يمكن أن يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لأن هذه الأشياء توجب التأخر والاحتياج ويسقط الأولية والتقدم، والقديم بالزمان هو الذى لا أول الزمان ما وجوده، كالأجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة.

وأما الإبداعيات العقلية، فالحق خروجها عن أفق الزمان وعدم اتصافها بشىء من القدوم والحدوث الزمانيين، فما ظنك بآله الجميع؟ فهو أرفع وأقدس من أن يقع فى الزمان كما قيل: ليس عند ربك صباح ولا مساء، فما وقع فى بعض الشروح أن القديم بالذات أخص مطلقًا من القديم بالزمان غير مستقيم، والمحدث بالذات هو الذى يكون وجوده من غيره، كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذى لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودًا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودًا، كأشخاص الكائنات العنصرية.

وقد يستعمل كل من القديم والحادث بإزاء معنى آخر إضافى فيقال: القديم للشىء هو الذى أعتق وأسبق بالقياس إلى ما هو أقرب عهدًا، ويقال للآخر: الحادث بالقياس إليه، وقد يفسر القديم والحادث الإضافيين بأمرين لازمين دخل فيه المسبوق إلا وقد كان سابقه داخلاً فيه، وأما السابق فقد دخل فى زمان ولم يكن المسبوق داخلاً فيه وكل حادث زمانى فهو مسبوق بمادة، وهى ههنا أعم من الموضوع والهيولى والبدن، لأن الحادث الزمانى إما أن يكون عرضًا وصورة، أو نفسًا ومدة وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزمانى.

وبيان الحكم الأول قوله: لأن إمكان وجوده سابق على وجوده، وإلا لما كان قبله أى قبل وجوده ممكنًا لذاته بل ممتنعًا لذاته لعدم احتمال كونه واجبًا مع سبق العدم، وحينئذ إما أن يصير ممكنًا فى وقت وجوده، فيلزم انقلاب الشىء من

الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، هذا خلف لاستلزامه تخلف الذات عن نفسها، وأما أن يصير واجبًا فيشتد الاستحالة للزوم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم، وذلك الإمكان أمر وجودي، أي ثابت وإن كان ثبوته على نحو ثبوت المعدومات والإضافيات التي يتصف بها الأشياء في الخارج، وإلا لما كان الممكن متصفًا به قبل وجوده في الواقع إذ لا فرق بين قولنا: إمكانه لا، وبين قولنا: لا إمكان له، فلو كان الإمكان منفيًّا لم يتصف الحادث به، هذا خلف، فثبت أن الإمكان نحوًا من الثبوت الخارجي، وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من إثبات المادة وما في حكمها للحوادث.

وعلى ما قررنا لكلام المصنف يندفع عنه كثير من الشكوك، منها أن المفارقات ممكنة الوجود بحسب مهياتها قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات، فيلزم أن يكون إمكانها قائمة بمحل آخر غيرها فكانت مادية هذا خلف، ووجه الاندفاع أن اتصافها بالإمكان ليس في الواقع بل في مرتبة مهياتها من حيث هي هي، وإنما الثابت لها في الواقع الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل الحق إياها وتلك المرتبة وإن كانت من مراتب الواقع لكن الواقع أوسع منها، فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورية فيه.

والسر في ذلك أن الإمكان صفة سلبية والاتصاف بأمر سلبي في نحو من أنحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الأمر الوجودي، فإن الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع.

وحاصل الكلام: أن الإمكان به في المفارقات يجامع الفعلية، فلا ينكر بسببهما الذات الموصوفة بهما بخلاف إمكان الحوادث المغاير لوجودها في الثبوت الخارجي، فإنه يحتاج إلى حامل مغاير يغاير ذلك الحادث كما علمت في بحث الهيولى، ومنهم من أجاب عن هذا الشك بأن الإمكان في المفارقات بمعنى آخر وهو أنه متى عدمت علتها عدمت هي بخلاف ما نحن فيه، فإن الحادث يمكن أن ينعدم مع بقاء علته لفساد يعرض لجوهره وهو غير صحيح.

أما أولاً: فلأن الإمكان الذى هو قسيم الوجوب والامتناع مشترك فى الجميع بمعنى واحد.

وأما ثانيًا: فلأن قوله: معنى الإمكان فى المفارقات هو أنها ينعدم لو انعدمت علتها فاسد، بل الحق أن هذا المعنى تابع للإمكان لا أنه نفس الإمكان سواء كان فى الإبداعيات أو فى المكانيات.

وأما ثالثًا: فلأن انعدان الشىء مع بقاء علته غير معقول، إذ الشىء يجب وجوده بوجود علته ويستحيل عدمه مع دوام علته، سواء كانت العلة بسيطة دائمة أو مركبة فاسدة، ولو دامت العلة المركبة لدام معها المعلول فترتب المعلول على علته غير متفاوت فى الدائم وغير الدائم.

وذكر شيخ الأشراف فى «المطارحات»: إن أصلح ما يجاب به ههنا: أن القوة فى الكائنات ليس معناه الإمكان الذى هو قسيم ضرورتى الوجود والعدم، وإن كان هذا الإمكان يقع بمعنى واحد على الدائم وغير الدائم، بل هذه هى القوة الاستعدادية التى لا تجتمع مع وجود الشىء والأمور الدائمة لا يتقدمها استعداد أصلاً.

أقول: هذا الجواب أيضًا لا يحسم مادة الشبهة، إذ مبناها على أخذ الإمكان فى الحجة المذكورة بالمعنى القسيم الوجوب والامتناع، فإذا أخذ الإمكان بمعنى الكيفية الاستعدادية التى بها يناسب صدور بعض الحوادث دون غيرها عن جاعلها المتساوى النسبة بحسب ذاته إلى الجميع لم يكن إتمام الحجة على الوجه المذكور، بل الحق أن الإمكان المأخوذ فى الحجة هو الإمكان الذاتى الذى يتصف به جميع المهيات.

لكن الفرق بين المبدع والكائن أن حاصل الإمكان فى المبدع هو مهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية التى تحلل بالعقل الموجود السيط فيه إلى مهية ووجود ويحكم عليها بالإمكان بخلاف الكائن، فإن حامل إمكانه قبل وجوده شىء آخر غير مهيته، فالإمكان فى الجميع بمعنى واحد إلا أن تحققه فى الكائن كاشف عن مادة سابقة وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الإمكان الاستعدادى بها يزول عدم

مناسبة ذلك الكائن لصدوره عن المبدأ الفياض وتلك المناسبة حاصلة فى الإبداعيات بحسب ذواتها من دون الاحتياج إلى أمر آخر يقربها إلى مبدعها، فهى بمجرد إمكاناتها الذاتية ووجود مبدئها الجواد صادرة عنه بخلاف الكوائن الفاسدة، فإن الإمكان الذاتى فيها غير كاف فى صدورها، بل لا بد فيها معه من شيء آخر خارج عن ذواتها يلحق موادها ويقربها إلى فاعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة له ومنها النقض بالامتناع والعدم، بأن يقال: ما ذكره من عدم الفرق بين إمكانه.

ولا إمكان له لو كان صحيحًا لكان جاريًا فى الامتناع والعدم، بأن يقال: لا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن كل منهما وجوديًا لم يكن الممتنع ممتنعًا والمعدوم معدومًا والحل فى الجميع أن يقال: قولنا إمكانه لا معناه أنه متصف بصفة عدمية هى الإمكان.

وقولنا: لا إمكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية، وكما أنه فرق بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك أيضًا فرق بين اتصاف الشيء بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بهما، ووجه الاندفاع أن المقصود من كون الإمكان وجوديًا ليس إلا كونه ثابتًا للشيء بحسب الخارج وإن كان كثبوت الشيء للشيء فى إيجاب سلب المحمول فى القضية الخارجية.

لأن هذا القدر من التحقق يكفى فى بيان ما نحن بصدده من وجود المادة فى الخارج، لأن ثبوت الشيء أى شيء كان للآخر يستدعى وجوده إن ذهنًا فذهنًا وإن خارجًا فخارجًا، وإمكان الحادث لما كان صفة ثابتة له فى الخارج حتى يكون القضية التى يقع الإمكان فى محمولها قضية خارجية وإن كانت معدولة المحمول أو سالبة المحمول، فيستدعى نحوًا من الثبوت الموجب لتحقق الموضوع فى الخارج وإلا لم يكن الموضوع موصوفًا به وهذا معنى قوله: لا فرق بين قولنا لا إمكانه ولا إمكان له.

وأما العدم والامتناع فلا نسلم أن الاتصاف بهما بحسب الخارج، بل الاتصاف بهما إنما يكون بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج، فعدم ثبوتهما على الوجه الذى قررناه لا يستلزم عدم الاتصاف بهما، فيحصل الفرق هناك بين قولنا

امتناعه لا ولا امتناع له، لأن صدق الأول لا يوجب صدق الثانى، على أنه فرض كون الاتصاف به بحسب الواقع لوجب وجود موضع فى الخارج متصف به، لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع بل يكون مادة لنقيضه، كالمعنى بالقياس إلى الصورة الحجرية.

وقال بعض الشارحين: معنى قولنا إمكانه لا هو أن إمكانه صفة سلبية، والصفة السلبية إنما يتحقق موصوفها، والموصوف ههنا وهو الحادث معدوم، فيكون إمكان الحادث قبل وجوده، معدومًا وهو معنى قولنا: لا إمكان للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كل، بل المراد أن كون الإمكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون بعيد.

أقول: هذذا الجواب فى غاية الركاكة لوجوه:

الأول: إنه لو صح ما ذكره لزم أن لا يكون الممتنع ممتنعًا ولا المعدوم معدومًا، وما بعين ما ذكره من عدم الفروق بين قولنا امتناعه لا وعدمه لا ولا امتناع ولا عدم له.

الثانى: إنه معارض بأنه لو كان الإمكان وجوديًا لم يكن للحادث إمكان قبل وجوده، إذ الصفة الوجودية إنما تتحقق بتحقق موصوفها، والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنًا، والجواب: بأنه قائم بالمادة مشترك الإلزام.

الثالث: إن قوله: الصفة السلبية إنما تتحقق بتحقق موصوفها، إن أريد بتحقق الموصوف تحققه فى الخارج، فمنقوض بالمحمولات الذهنية، وإن أريد تحققه إنما يتحقق فمسلم، واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالإمكان قبل وجوده اتصافًا خارجيًا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنًا فى نفس الأمر وبالحقيقة إمكان الحادث قبل وجوده وصف خارجى لموضوعه، فإن معناه كون ذلك الشىء فى موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفه للشىء من حيث هو بالقياس إليه.

فبالاعتبار الأول يكون كعرض فى موضوع، وبالاعتبار الثانى يكون كإضافة المضاف إليه، فاتصاف الموضوع بالإمكان حال خارجى له، واتصاف الحادث به

قبل الوجود حال عقلى له، ولما لم يكن وجود الحادث إلا فى غيره، فلم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضًا بذلك الغير، والإمكان لا يكون قائمًا بنفسه إذ لو كان كل ما اتصف به شىء من الممكنات وما كان اتصاف بعض الأشياء به أولى من غيره، ولأن إمكان الوجود إنما هو بالإضافة إلى ما هو أى الإمكان إمكان الوجود له، أى المهية.

والحاصل أن إمكان الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن والنسبة من الأعراض بل هى أضعف الأعراض، فلا يكون قائمًا بنفسه فيكون قائمًا بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم من أن إمكان الشىء هو اقتدار فاعله عليه لتعلل اقتدار الفاعل وعدمه بإمكان المعلول وعدمه، إذ يقال: هذا مقدور لأنه ممكن، وذاك غير مقدور لأنه غير ممكن، فلا تكون الممكنية عين المقدورية، فذلك المحل الموجود إما أمر منفصل عن الحادث، أو متعلق به، واستحالة الأول معلوم، لأن حامل قوى الشىء لا يكون أمرًا مباين الذات عنه، إذ ليس كونه إمكانًا للحادث حينئذ أولى من أن يكون لغيره، فتعين الثانى وهو المادة، فكل حادث يسبقه إمكان وجوده وهيولى والهيولى لا يصح حدوثها إلا على سبيل الإبداع، وإلا لكان يسبقها هيولى وإمكان فيصير الهيولى صورة أو هيئة فيه، فلا يكون هيولى وهو صح فلا حادث إلا ما له قوة وجود فى هيولى وذلك إما أن يكون مع المادة كالنفس، أو عن المادة كالصورة، أو فى المادة كالعرض، واحتياج الحادث إلى المادة من وجهين:

أحدهما: إن استعداد المادة شرط فى وجوده، فإنه إذا كان الفاعل مفارقًا لا يتغير، فحدوث الحادث لتجدد القابل أو ما فى حكمه حصول استعداده له بعد عدم كونه مستعدًا وإلا يلزم من وجود الحادث فى وقت مخصوص دون غيره من الأوقات ترجيح بلا مرجح.

والثانى: لحاجته إلى المادة فى قوامه أو فى فعله الذى به يتحقق تمامه وكماله، وهيولى المتفاسدات واحدة، وإلا لكان الفاسد فسد مع مادته والكائن حدث مع مادته فيكون الهيولى فاسدًا وكائنًا وهذا خلف.

قال الشارح الميبدى: لم لا يجوز أن يكون الحادث جوهرًا غير جسمانى حالاً فى جوهر آخر كذلك، ولم يقم دليل على امتناع ذلك أو عرضًا قائمًا بجوهر غير جسمانى، فإن علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الإطلاق إعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست بأجسام، ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره، إذ يبطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ما سيجيء من أن العقول جميع كمالاتها بالفعل، لأن كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية، لأن كل حادث لا بد له من مادة؟.

أقول: قد حققنا فى مبحث الهيولى أن جهة الإمكان الاستعدادى والقوى يرجع مطلقًا إلى الهيولى، وان الهيولى لا حقيقة لها إلا القوة والإمكان لضعف وجودها وخسه جوهرها، فالعقول لقوام جواهرها وشرفها وفعلية وجودها لا يمكن أن يكون مادة لصورة حادثة أو موضوعًا لعرض حادث لفقد القوة والإمكان فيها لأنها من لوازم الهيولى بل عين الهيولى، وذوات العقول صور مجردة ليست جواهرها جواهر استعدادية بل صورية محضة كما برهن عليه فى كتب المعلمين: أرسطو والفارابى، وفى كتب الشيخ الرئيس أيضًا كـ «الشفاء» و «النجاة» و «التعليقات» و «المبدأ والمعاد».

وأما النفوس سواء كانت فلكية أو إنسانية، فهى وإن كانت محلاً للحوادث مثل الأشواق والعلوم المتجددة السانحة لها من المبادئ العالية، فاستعداد تلك الحالات المتجددة فيها لأجل تعلقاتها بالمواد، فجهة القوة فيها أيضًا يرجع إلى الهيولى، فإنها قد علمت آنفًا أنها من حيث الذات وإن كانت مجردة لكنها من حيث الأفاعيل والانفعالات مادية، فما ذهب إليه الفلاسفة من أن جميع كمالات العقول فطيرته لها وليس لها كمال منتظر وتعريفهم ذلك على المسألة المذكورة حق لا ريب فيه ولا بطلان يعتريه.

فصل فى القوة والفعل

لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور تمكن الحيوان من الأفعال الشاقة ثم نقل منه إلى سببه المسمى قدرة، وهى صفة بها يتمكن الحى من الفعل وتركه بالإرادة ونسبتها إلى الطرفين بالسوية، ثم إلى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل سريعًا ويتأتى عن التأثر، ثم عمم فاستعمل فى كون الشىء مطلقًا بهذه الحيثية.

ونقل أيضًا من القدرة إلى لازمها بالنسبة إلى المقدور، وهو إمكان حصوله مع عدمه، أى القوة الانفعالية التى لا يجامع الفعل، وهو الذى يتوقف عليه وجود هذا الحادث كما مر، وهذه القوة قد تكون تهيؤ الشىء واحد دون مقابلة، كقوة الفلك على قبول الحركة فقط، وقد تكون تهيؤ الشىء وضده جميعًا، وقد تكون فى شىء قوة لقبول آخر دون حفظه، وقد تكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعًا، والأول كالماء، والثانى كالأرض والهيولى الأولى فيها قوة قبول سائر الأشياء وإن تخصص قبولها لبعض الأشياء دون بعض بتوسط أمر حاصل فيها كما تسعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال.

والفرق بين القوة لهذا المعنى والاستعداد أن القوة تكون قوة على الشىء وضده بخلاف الاستعداد، وهى تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد ونقل أيضًا من القدرة إلى ما هو كالجنس لها من المؤثر به التى أعم من القدرة والإيجاب، أى ما به التأثير والقوة بهذا المعنى هى التى ذكرها المصنف بقوله: وهى الشىء الذى هو مبدأ التغير فى آخر سواء كان من الصور الجوهرية أو الأعراض، فإن صدور الحرق من الحديدة الحامية إنما كان باعتبار الحرارة وليس بالمراد بالمبدأ ههنا المبدأ الفاعلى، إذ القوة بهذا المعنى قد تكون فعلية، كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل، وقد يكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال، وأيضًا قد تكون مبدأ للتغير فى المحل ابتداء، كصور العناصر المبادى للكيفيات المحسوسة فى موادها ابتداء.

وقد تكون مبدأ له فى غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية للتغير فى البدن، وقد تكون مبدأ للتغير فى نفسها لكن من جهتين ولذلك قيد به المصنف لفظ الآخر بقوله من حيث هو آخر لاندراج ما هو مبدأ للتغير فى نفسه كمعالجة الإنسان نفسه الناطقة فى الأمراض النفسانية، فإنه يعالج من حيث كونه عالمًا ويتعالج من حيث تعلقه بالمادة القابلة التى جهة القبول راجعة إليها دائمًا، فموضوع الحيثيتين مختلف ولا يكفى فى مثل هذا المقام التغاير الاعتبارى فقط على ما قرره الشراح.

والمصنف لما لم يذكر القوة بالمعنى الذى يقابل الفعل، فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة فى العنوان وكل ما يصدر عن الأجسام فى العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والأفعال كالاختصاص بأين وكيف وحركة وسكون، فهى صادرة عن قوة موجودة فيه، لأن ذلك إما أن يكون لكونه جسمًا، أو لأمور اتفاقية، أو لأمر مفارق عن الأجسام بالكلية، أو لقوة موجودة فيه.

والأول باطل، وإلا لاشتركت الأجسام فيه، لأن الجسم بما هو جسم موجود متحصل تحصلاً نوعيًا، لا يتخلف مقتضاه فى الأجسام وإن كان جنسًا لها باعتبار واحده مبهمًا لا بشرط شيء على ما سبق بيانه.

والثانى أيضًا باطل، وإلا لما كان ذلك الصدور والأثر مستمرًا، لأن الأمور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا أكثرية إذ تأدى السبب إلى المسبب، إما دائمى أو أكثرى، أو مساو أو أقلى، فالسبب على الوجهين الأولين يسمى سببًا ذاتيًا، وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية، وعلى الأخيرين سببًا اتفاقيًا، والمسبب غاية اتفاقية.

والثالث أيضًا باطل، لأن المفارق نسبته إلى سائر الأجسام نسبة واحدة، فيحتاج فى تأثيره فى بعض دون بعض إلى مخصص، والكلام عائد فى المخصص والأقسام جار فيه وكلها باطلة إلا الرابع كما قال، فإذن هو أى ما يصدر عن جسم من الأجسام عن قوة موجودة فيه، أى فى ذلك الجسم وهو المطلوب.

فصل فى العلة والمعلول[(١)]

العلة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء الذى يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده، والعلة بالمعنى الثانى تنقسم إلى علة تامة، وهى التى لا علة غيرها على الاصطلاح الأول، وإلى علة غير تامة تنقسم إلى الأقسام التى سيذكرها المصنف.

وأما قوله: يقال لكل ما له وجود فى نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره، فهو لا يصلح إلا لتعريف بعض الأقسام للعلة، فلا يجوز جعله مقسمًا كما فعله بقوله.

وهى أربعة أقسام: مادية، وصورية، وفاعلية، وغائية، لأن العلة إما أن يكون جزء للشيء أولاً، والجزء ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالفعل، وهى الصورة، وإلى ما به يكون الشيء بالقوة وهى المادة، والتى ليست بجزء إما ما يكون إليه الشيء وهى الغاية، أو ما يكون منه الشيء وهو الفاعل.

وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر، والمادة أيضًا تختلف باعتبار عليتها إلى ما إليه لأجله كالنوع العنصرى، وإلى ما فيها كالهيئات، فربما يجمع الجميع فى اسم العلة المادية لاشتراكها فى معنى القوة والاستعداد، فتكون العلل أربعًا وربما يفصل فيكون خمسًا.

والصورة أيضًا تختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها والأَوْلَى إرجاعها باعتبار الأول إلى الفاعلية، وإن كانت مع شريك غير مقارن موجب لإفادة هذه العلة وإقامة الآخر بها، كما علمت فى بحث التلازم بين الهيولى والصورة، فالصورة

---

(١) تعد مسألة العلة والمعلول من أقدم المسائل الفلسفية، إن العلية نوع ارتباط بين شيئين أحدهما علة والآخر معلول، بل هو ارتباط وثيق وعميق: إذ يكمن هذا الارتباط فى أن العلة موجدة للمعلول.

وإن كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها، بل فاعلية لها ومن ههنا يعلم أيضًا فساد ظن من خصص الفاعل بغير المقارن، والقائل إذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه للعرض لتقومه أولاً بالصورة، لأنه باعتبار ذاته إنما يكون بالقوة، وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة، ولكن يكون مبدأ لمهية المركب أو لوجود العرض بعدما تقوم بالصورة، فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية كما بين الصورة والعلة الصورية.

فإن قلت: لا نسلم انحصار أجزاء المهية فى المادة والصورة، فإن الجنس والفصل كل منهما جزء المهية مع أنهما ليسا بمادة وصورة.

قلنا: الجنس والفصل إذا أخذا مجردًا كل منهما عن الأخرى بشرط لا، فهما مادة وصورة، إذ المراد بالمادة والصورة ههنا ليس ما يخص بالجواهر بل ما يعمها، وغيرها من الأعراض، سواء كانت فى الذهن أو فى الخارج، وإن أخذا مبهمين أى لا بشرط فهما ليسا بجزأين للمهية بل بجزئيتها للحد دون المحدود، إذ كل منهما ومن النوع مقول على الباقين بأنه هو والعلل والمعلولات لا يكون كل.

فإن قلت: الحصر فى الأربع منقوض بالشرط والمعد وعدم المانع.

قلت: هذه إما من متممات الفاعل من حيث هو فاعل وإما من مصححات المعلول من حيث هو معلول، وأما أنه علة لا بالذات بل بالعرض، أما العلة المادية، فهى التى تكون جزءًا من المعلول، لكن لا يجب بها أن يكون موجودًا بالفعل، فيكون فيه قوة وجود المعلول إما بوحدانيته، أو بشركة غيره.

أما الأول: فقد يكون مع تغير ما فى نفسه أولاً.

والثانى: كاللوح للكتابة، والأول قد يكون مع تغيره فى حاله ووصفه سواء كان بزيادة حال أو نقصانه أو فى ذاته وجوهره كالأول: كالطين للكوز والأبيض للأسود حيث يتغير العنصر فى أحدهما بزيادة عرض كالحركة وفى الأخير تنقصان كالسواد والثانى: كالمنى للحيوان والخشب للسرير حيث يزيد على أحدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجة الحيوان وينقص عن الآخر بالنحت شىء من جوهره.

وأما الثانى: فهو إما مع استحالة ما مثل الهليلجة للمعجون أولاً مثل الخشب والحجارة للبيت والآحاد للعدم ثم العنصر إما عنصر الكل كالهيولى الأولى وإما عنصر لعدة أمور مثل العصير للخل، والخمر والدبس، وقد أشرنا قبل هذا أن العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهة صورته والحق أن العنصر فى جميع الأقسام المذكورة ليس إلا هو.

وأما العلة الصورية فهى التى تكون جزء من المعلول لكن يجب بها أن يكون المعلول موجودًا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها وهو المختص باسم الموضوع أولاً، وهو المختص باسم المادة على اصطلاح آخر فهى على الأول عرض كالصورة التى للكوز وعلى الثانى جوهر وصورة باصطلاح آخر كالنفس التى للحيوان.

وأما الفاعلية فهى التى يكون منها وجود المعلول وهى قد تكون بالذات كالفاعل الصانع للكون والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض أما لأنه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال للكاتب معالج، فإن المعالج بالذات هو لكن من حيث إنه طبيب وإما لأن معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا، لأنه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلاً للصحة، وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فإن معطى الصحة مبدءًا أجل من الطبيب ومبدأ الانحدار والثقل الطبيعى للسقف.

ومن ههنا انكشف ما مر من أن رفع المانع ليس من جملة العلل الذاتية وكذا الحكم فى إحالة النار ما يجاوره نارًا وطرح البذر فى الأرض والفكر فى المقدمات وسائر ما يشبه هذه الأشياء مما ليست عللاً بالحقيقة، وأما الغائية فهى التى لأجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب من الكوز.

واعلم: أن المادة والصورة علتان بالذات لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده، ولا خلاف لأحد فى أن كل مركب له مادة وصورة وفاعل، وأما أن لكل معلول غاية ففيه شك، فإن من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو

اتفاقى ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح، ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية فلا يكون له بالحقيقة غاية كما أنه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطًا فلا ابتداء عليها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة للقياسات فلنورد بيان هذه الأمور فى مباحث:

المبحث الأول: فى العبث وإثبات غاية ما له:

اعلم أن كل حركة إرادية فلها مباد مترتبة كما وقعت إليه الإشارة آنفًا، فالمبدأ القريب هو القوة المحركة أى المباشرة لها، وهى فى الحيوان أن يكون فى عضلة العضو والذى قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع والذى قبل الإجماع هو الشوق والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل، وإذا ارتسمت فى الخيال أو فى العقل صورة موافقة حركته القوة الشوقية إلى الإجماع فإذا تحقق الإجماع خدمته القوة المحركة التى فى الأعضاء، فالحركات الإرادية تتم بالأسباب المذكورة.

نقول: ربما كانت الصورة المرتسمة فى القوة المدركة هى نفس الغاية التى تنتهى إليه الحركة كالإنسان إذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه، فتحرك نحوه وانتهت إليه حركته، وربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقًا ففى الأول يكون نفس ما انتهت إليه الحركة نفس الغاية المتشوقة، وفى الثانى لا يكون كذلك، بل يكون المتشوق حاصلاً بعدما انتهت إليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك.

فقد وضح أن غاية الحركة فى كل حال من حيث كونها فغاية الحركة غاية حقيقية أولية للمبدأ القريب للحركة الذى يكون فى عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادئ السابقة عليها إذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهى إليه الحركة كما علمت، فإن اتفق أن يتطابق المبدأ الأقرب والمبدءان اللذان قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادئ كلها فليست عبثًا، وإذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق والتخيلى دون الفكرى فهو العبث.

فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس أو حركة المريض أو مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك

الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل فى الأول جزافًا وفى الثانى قصدًا ضروريًا أو طبيعيًا وفى الثالث عادة، وكل غاية لمبدأ من تلك المبادئ من حيث إنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلاً، وإذا تقررت هذه المقدمات فقد علم أن العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور.

فقول القائل: إن فعل العبث من دون غاية مطلقًا أو من دون غاية هى غير حقيقى أو ظنى غير صحيح لأن الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدأ له بل بالقياس إلى ما هو مبدأ له، ففى العبث ليس مبدأ فكريًا البتة فليست فيه غاية فكرية، وأما المبادئ الأخر فقد حصلت لكل منها غاية فى فعله وهى خير بالقياس إليه، فإن كل فعل نفسانى فلشوق مع تخيل وإن لم يكن ذلك التخيل ثابتًا فلم يكن مشعورًا به فإن التخيل غير الشعور به وغير بقائه.

فاللاعب باللحية والنائم والساهى لا يخلو فعلهم من باعث يستوفه من عادة أو ضجر عن هيئة أو إرادة انتقال إلى هيئة أخرى أو حرص من القوى الحاسة أن يتجدد لها فعل إلى غير ذلك من أسباب جزئية لا يمكن ضبطها، والعادة لذيذة وكذا الانتقال عن المملول والحرص على الفعل الجديد كل ذلك بحسب القوى الحيوانية، واللذة خير حقيقى للحيوان بما هو حيوان وظنى بحسب الخير الإنسانى فليست هذه الأفعال هذه الأفعال خالية عن خبر حقيقى بالقياس إلى ما هو مبدأ له وإن لم يكن خيرًا عقليًا.

المبحث الثانى: فى بطلان القول بالاتفاق:

زعم ذى مقراطيس أن وجود العالم إنما هو بالاتفاق لأن مبادئ وجوده أجرام صغار لا يتجزئ لصلابتها كانت مبثوثة فى خلاء غير متناه وهى متشاكلة الطبائع مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فاتفق أن تضاد متنها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

وأما ابناذقلس، فزعم أن تكوّن الأجرام الأسطقيسية بالاتفاق فما اتفق أن كانت على وجه يصلح للبقاء والنسل بقى وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق

وللقائلين حجج منها: أن الطبيعة لا روّية لها فكيف تفعل لأجل غرض ومنها أن الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع أن لها نظامًا لا يتغير كأضدادها، فعلم أن الجميع غير مقصودة للطبيعة فإن نظام الذبول وإن كان على عكس النمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يمهل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون قصد وتوجيه للطبيعة إليه فكذلك نظام النشوء لضرورة المادة من دون داع طبيعي.

ومنها: أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة تحل الشمع ويعقد الملح ويسوّد وجه القصار ويبيض الثوب.

ومنها: أن المطر يعلم جزمًا أنه كائن لضرورة المادة إذ الشمس إذا بخرت الماء فخلص البخار إلى الزمهرير فلما برد صار ماء ثقيلاً فنزل ضرورة فاتفق أن يقع فى مصالح فيظن أن الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة فهكذا نقول فى غيره ولنمهد لدفع هذه الشبهة وأمثالها مقدمة هى أن الأمور الممكنة إما دائمة أو أكثرية أو حاصلة بالتساوى كقعود زيد وقيامه أو على الأقل أما فما يكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال إنه اتفاقى والباقيان قد يكونان باعتبار ما ضروريًا.

وذلك مثل أن يشترط أن المادة فى كف الجنين فضلت عن المصروف منها إلى الأصابع الخمس والقوة الفاعلة له صادفت استعدادًا تامًّا فى مادة طبيعية فيجب أن يتخلق أصبع زائد فعلم أنه عند تحقق هذه الشروط يجب تكون الأصبع الزائد، ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة إلى الطبيعة الجزئية وإن كان نادرًا أقليًّا بالقياس إلى الطبيعة الكلية الإنسانية، فإذا ثبت أن الأمر الأقلى دائم إذا أخذ بشروطه وأسبابه ففى صيرورة المساوى أكثريًّا أو دائميًّا بملاحظة شروطه وأسبابه لم يبق ريبة، فالأمور الموجودة بالاتفاق إنما هى بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها.

وأما بالقياس إلى مبدأ الجميع والأسباب المكتنفة بها فلم يكن شىء بها اتفاقيًّا، فإن عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التى ساقت الحافر

إلى الكثر اتفاق وأنها بالقياس إلى من أحاط علمًا بالأسباب المؤدية إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب، فقد تحقق أن الأسباب الاتفاقية حيث يكون لأجل شيء إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض، فإذا تيقنت ما قدمناه علمت أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعى أو إرادى أو قسرى ينتهى إلى طبيعة أو إرادة.

فالطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكونا أولاً لم يقع اتفاق، فالأمور الطبيعية والإرادية متوجهة نحو غايات الذات والاتفاق صار عليهما إذا قيس إليهما وإذا قيس إلى أسبابه المؤدية إليه فيكون غاية ذاتية له طبيعية أو إرادية فظهر أن وجود الأشياء ليس على سبيل الاثتفاق وإن كان للاتفاق مدخل إلى بعض أفرادها فما ينسب إلى ابناذقلس أو ذيمقراطيس كله باطل.

وأما الجواب التفصيلى عن الشبه المذكورة:

ففى الأولى: ليس إذا عدمت الروية عن الطبيعة يلزم أن يكون فعلها غير متوجهة إلى غاية فإن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل لكل فعل غاية مخصوصة يلزم تعدى الفعل إليها لذاته، لا يجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس المختارة مسلمة عن اختلاف الدواعى والصوارف لكان يصدر عنها فعل متشابه به على نهج واحد من غير روية كما فى الأفلاك.

ومما يؤيد ذلك: أن النفس الروية فعل ذو غاية وهى لا تحتاج إلى روية أخرى وأيضًا الصناعات إذا صارت ملكة لم يحتج فى استعمالها إلى روية مع أنها ذات غايات بلا شبهة بل ربما تكون الروية مانعة كالكاتب الماهر لا يروى فى كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر فى كل نقرة، بل إذا رويا وتفكر ابتلدًا فى صناعتهما.

فللطبيعة أيضًا غايات بلا روية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه، ومبادرة اليد فى حك عضو، فلا فكر وروية.

وفى الشبهة الثانية: أن الفساد فى هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة، أما الإعدام فليس من شرط

كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن يبلغ إليها، فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ إلى الغاية المقصودة وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه، وأما نظام الذبول فهو أيضًا متأد إلى غاية وذلك لأن له سببين:

أحدهما: بالذات، وهو الحرارة.

والآخر: بالعرض، وهو الطبيعة.

ولكل منهما غاية، فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وإفناء المادة الرطبة، وغاية الطبيعة التى فى البدن حفظ المادة ما أمكن بإمداد بعد إمداد لكن كل مدد تال يكون الاستمداد منه أقل من المدد الأول فيكون نقصان الإمداد سببًا لنظام الذبول بالعرض، وأما الزيادات والتشويهات فهى كائنة لغاية ما، فإن المادة إذا فصلت أفادتها الطبيعة الصورة التى تستحقها ولا تهملها كما علمت، فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية، وإن لم يكن غاية للبدن بمجموعه ولا يلزم أن يكون غاية شىء كغيره.

وفى الشبهة الثالثة: إن القوى المحرقة لها غاية واحدة وهى إحالة المتحرق إلى مشاكلة جوهرها، وأما سائر الأفاعيل، كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فهى توابع ضرورية والضرورى من جملة الغايات بالعرض عندهم كما ستعلم.

وفى الشبهة الرابعة: إن ما نقل فى سبب المطر منعناه، بل السبب فيه أوضاع سماوية يلحقها قوابل واستعدادات أرضية للنظام الكلى وانفتاح الخيرات ونزول البركات، فهى أسباب إلهية لها غايات دائمة أو أكثرية فى الطبيعة.

المبحث الثالث: الغاية والمصلحة:

إن من المعطلة قومًا جعلوا فعل الله تعالى خاليًا عن الحكمة والمصلحة. مع أنك قد علمت أن للطبيعة غايات، وأن فعل النائم والساهى لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه. متمسكين بحجج هى أوهن من بيوت العنكبوت.

منها: التشبث فى إبطال الداعى والمرجح، بأمثلة جزئية من طريقى الهارب وقدحى العطشان ورغيفى الجائع، ولم يعلموا أن خفاء المرجح عن عملهم لا يوجب نفيه، فإن من جملة المرجحات لأفاعيلنا فى هذا العالم أمور خفية عنا

كالأوضاع الفلكية والأمور العالية، ولم يتفطنوا أنه مع إبطال الداعى فى الأفعال وتمكين الإرادة الجزافية ينقطع سبيل إثبات الصانع، فإن الطريق إلى إثباته أن الجائز لا يستغنى عن المرجح فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود.

ومنها قولهم: كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعللها كما لا يعلل كون العلم علمًا والقدرة قدرة، وهو أيضًا كلام لا حاصل له، فإن مع تساوى طرفى الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين بالإرادة والخاصية التى يقولونها هذيان، فإن تلك الخاصية كانت حاصلة أيضًا لو فرض اختيار الجانب الآخر الذى فرض مساويًا لهذا الجانب.

ومنها قولهم: بأن الإرادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص بأحد الأمور ثم تعلقت بأمر دون أمر وهذا كاف فى اقتضاحهم، فإن المريد لا يريد أى شىء اتفق إذ الإرادة من الصفات الإضافية فلا يتحقق إرادة غير متعلقة بشىء ثم يعرضها التعلق ببعض الأشياء، نعم، إذا حصل تصور شىء قبل وجوده ويرجح أحد جانبى إمكانه تحصل إرادة متخصصة بأحدهما، فالترجيح مقدم على الإرادة.

فالحاصل أن المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داع ومقتضى لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعًا لامتناع كون المساوى راجحًا، فإن تجويز ذلك من العاقل ليس إلا قولاً باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعى هو غاية الإيجاد، وهو قد يكون نفس الفاعل كما فى الواجب تعالى لأنه تام الفاعلية، فلو احتاج فى فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصًا فى الفاعلية وستعلم أنه مسبب الأسباب وكل ما يكون سببًا أولاً لا يكون لفعله غاية أولى سوى ذاته.

إذ الغايات كسائر الأسباب يستند إليه وإن كان لفعله غاية غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خلاف الفرض، وإن استند إليه، فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية حتى ينتهى إلى غاية هى عين ذاته دفعًا للدور والشبه وقد فرض كونها غير ذاته هذا خلف، فذاته تعم غاية للجميع كما أنه فاعل لها.

المبحث الرابع: فى غاية الكائنات المتعاقبة لا إلى نهاية:

اعلم: أن من جملة الغايات بالعرض هو الذى يقال له: الضرورى، وهو على ثلاثة أقسام:

أحدها: الأمر الذى لا بد من تقدم وجوده حتى توجد الغاية، مثل صلابة الحديد للقطع، وهذا يسمى نافعًا ومن هذا القبيل الموت وأمثاله، فإن الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس أيضًا.

الثانى: ما يكون لازمًا للزوم الغاية، فيكون فى الوجود مع الغاية مثل: أنه لا بد فى جسم أدكن للقطع ولكن لا لدكنته بل لأنه لازم للحديد الذى لا بد منه.

الثالث: الذى يكون حصوله متناسبًا على حصول الغاية، كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة الأفلاك وغاية حركتها ما فوقها كما ستعلم ووجود الشر فى هذا العالم من هذا القسم، فإذا تقرر ذلك فنقول: أما القول فى الحوادث الكائنة فيجب أن الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود المهيات النوعية وجودًا مستمرًا.

فإن أمكن بقاء شخص واحد منها لا يحتاج إلى تعاقب الأفراد، فلا يوجد منها إلا واحد كالشمس والقمر وإن لم يكن ذلك فيحتاج إلى الأفراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث إن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا معها، فيكون اللانهاية فى الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية، فالغايات الذاتية متناهية.

فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع، وأما غاية الطبيعة الشخصية فهى بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك.

وأما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها ــ كما ستعرف ــ استخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل الذى ليس له كمال منتظر وذلك لما لم يمكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئية صارت الأوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت.

وأما المقدمات والنتائج المترادفة فيجب أن يعلم أن المراد بتناهى العلة الغائية أنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد فى فعل واحد غاية بعد غاية إلى لا نهاية، فأما أن يكون للأفعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز، وههنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس فى ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه.

واعلم: أن النظر فى العلل الغائية هو بالحقيقة أفضل أجزاء الحكمة، وما ذكر فى الكتب كـــ «الشفاء» وغيرها ففيها مساهلات وأشياء غير منقحة لا يتنقح إلا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ، فيجب الخوض فيها وتوفية الحق فى التفصى عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة.

وقد بسطنا الكلام فى كتابنا المسمى بـــ «الحكمة المتعالية»[1] فليطلب تحقيق الحق من هناك، وما يمكن إيراده فى هذا الموضع هو ما نقول: إنك لو نظرت حق النظر إلى العلة الغائية وجدتها فى الحقيقة عين العلة الفاعلية دائمًا إنما التغاير بحسب الاعتبار، فإن الجائع مثلاً إذا أكل ليشبع قائمًا أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حج الشهود والعين فهو من حيث إنه شبعان تخيلاً هو الذى يأكل ليصير شبعان وجودًا.

فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلاً تامًّا والشبعان وجودًا هو الغاية المترتبة على الفعل فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين، فعلم أن العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل أيضًا يسترجع إليه بحسب الاستكمال فظهر أن تقسيمهم الغاية إلى ما يكون فى نفس الفاعل كالفرح وإلى ما يكون فى القابل وإلى ما يكون فى غيرهما كرضا فلان غير مستقيم.

فإن القسمين الأخيرين يرجعان إلى القسم الأول، وهو ما يكون فى نفس الفاعل، فإن البانى لا يبنى، والمحصّل لرضا إنسان بفعله لا يحصّل إلا لمصلحة تعود إلى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلاً أو ما يترتب على الفعل

---

(١) الحكمة المتعالية: مطبوع فى نسبة أجزاء، بدار إحياء التراث.

ترتبًا ذاتيًا وكذا تقسيمهم الآخر أنه قد يكون الغاية نفس ما ينتهى إليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا، إذ لولا أولوية أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس لم يتصور الحركة الإرادية.

ويمكن الجواب عن الأخير لا بما ذكره بعضهم من أن المراد من الغاية فى هذا التقسيم والتقسيم الآخر هى النهاية المترتبة على الفعل، إذ قد سبق أن الغاية بهذا المعنى أيضًا يجب أن يعود إلى الفاعل ولو بحسب الظن إذا لم يكن عائق، بل إن المراد منه أن الغاية بحسب المهية إما نفس ما انتهت إليه الحركة أو غيرها.

ثم أعلم أنه قد وجد فى كلامهم أن أفعال الله تعالى غير معللة بالأعراض والغايات ووجد كثيرًا فى ألسنتهم أنه تعالى غاية الغايات، وأنه المبدأ والغاية وفى الكلام الإلهى: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[١] و ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾[٢] إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى.

فإن كان المراد من نفى التعليل عن فعله تعم نفى ذلك عنه بما هو غير ذاته، فهو كذلك لما سبق من أنه تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره، لكن لا يلزم من ذلك نفى الغاية والغرض عن فعله مطلقًا فلك أن تجعل علمه بنظام الخير الذى هو عين ذاته كما سيجىء علة غائية وغرضًا فى الإيجاد.

فإن قلت: العلة الغائية كما صرحوا به هى ما يقتضى فاعلية المفاعل، فيجب أن يكون غير ذلك الفاعل ضرورة مغايرة المقتضى للمقتضى.

قلت: كثيرًا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الأعم منه الذى هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادًا على فهم المتدرب فى العلوم، كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على أن الفاعل يجب أن يكون غير الغاية فى الحقيقة، فإن الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لأجله الوجود، سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها فإنك لو فرضت الغاية أمرًا قائمًا بذاته.

---

(١) سورة الشورى آية ٥٣.

(٢) سورة الفجر آية ٢٨.

وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلاً وغاية، وفقد علم أن مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة أو محمدة وثناء وإيصال نفع إلى الغير أو غير ذلك من الأمور التي يترتب على فعله تعالى من دون الالتفات إليها من جانب القدس.

وأما الغاية التي هي عين علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيًا له إلى إفادة الخير كما أشرنا إليه، فهو مما ساق إليه الفحص والبرهان وشهدت إليه عقول الفحول وأذهان الأكابر والأعيان، وقد نص عليه الشيخ الرئيس في «التعليقات» بقوله: ولو أن إنسانًا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال بأن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضًا الغاية والغرض. انتهى.

ثم نقول: كما أن المبدأ الأول غاية الأشياء بالمعنى المذكور، فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة بها في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها، فلكل منها عشق وشوق إليه إراديًا كان أو طبيعيًا، والحكماء المتألهون حكموا بجريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم.

وقد صرح به الشيخ في عدة مواضع من كتبه بأن القوى الأرضية كالنفوس والطبائع لا يحركه موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره، وإن كانت هذه من التوابع اللازمة لها، بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت. انتهى.

ومن ههنا يتفطن العارف اللبيب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهة توجه الأشياء المحركة إليه دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى أيضًا، وبهذا ظهر سر قولهم: لولا العشق لانطمس السافل.

ثم لا يخفى عليك أن فاعل التسكين كالطبيعة الأرضية كفاعل التحريك من القوى السماوية وغيرها فى أن مطلوبه أيضًا ليس ما تحته فى الوجود كالأين مثلاً بل غايته ومطلوبه كونه على أفضل ما يمكن فى حقه كما أشار إليه الفارابى بقوله: صلت السماء بدورانها والأرض برجحانها.

فإن قلت: الغاية وإن كانت بحسب السيئة متقدمة على الفعل لكن يجب أن يكون بحسب الوجود متأخرة عنه مترتبة عليه، فلو كان الواجب تعم فاعلاً وغايته لزم أن يكون متقدمًا على وجود الممكنات بالذات ومتأخرًا عنها كذلك.

قلت: تأخر الغاية عن الفعل وجودًا إنما يكون إذا كانت من الكائنات، وأما إذا كانت مما هو أرفع من الكون، فلا يلزم بل الغاية فى الإبداعيات تتقدم عليها علمًا ووجودًا باعتبارين، وفى الكائنات تتأخر عنها وجودًا وإن تقدمت عليها علمًا.

فنقول: الواجب تعالى أول الأوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية وغرضًا لها وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الأشياء ويتشوق إليه طبعًا وإرادة لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقى، فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثانى صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق نقيضى حفظ كمالاتها الأولية وشوق إلى تحصيل ما تفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الإمكان.

وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية.

فإن قلت: لما ثبت أن كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير إلى ذلك الغرض مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به، والمكمل يجب أن يكون أشرف وأعلى منه فغرض الفاعل يجب أن يكون ما هو فوقه وإن كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لأجل معلوله وإلا لكان القصد معطيًا لوجود ما هو أكمل منه وهو محال.

ولكنا نرى تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب فى معالجة شخص وتدبيره إياه لحصول صحته، فقد استفيدت الصحة من قصده إياها وكونها غرضًا له فى تدبيره.

قلت: قصد الطبيب وغرضه ليس مفيدًا لصحته، بل إنما يفيدها مبدأ أجلّ من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقًا يهيئ المادة لا غير والمفيد دائمًا أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات.

فإن قلت: كثيرًا ما يقع القصد إلى ما هو أخس من المقاصد.

قلت: نعم، ولكنه إما على سبيل الغلط والخطأ وإما لأن الفاعل وإن كان فى ذاته جوهرًا رفيعًا أشرف مما قصده ولكن بحسب مخالطته المواد وقواها التى هى فى الحقيقة توجب القصد إلى الغرض الخسيس يكون المقصود أشرف منه.

فإن قلت: إذا لم يكن للواجب غرض فى الممكنات وقصد إلى منافعها، فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والأحكام؟ وليس لأحد إنكار الآثار العجيبة والمنافع الحسنة الحاصلة فى أجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم، كما يظهر بالتأمل فى آيات الآفاق والأنفس ومنفاعها التى بعضها بينة وبعضها مبيتة.

وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للإحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والأسنان للمضغ والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة البارى جل ذكره إلى غير ذلك من منافع حركات الأفلاك وأوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفى بذكره الألسنة والأوراق.

قلت: الواجب نعم، وإن لم يكن فى فعله غير ذاته ولا لميته مصلحية من المنافع والمصالح التى تعلمه، أو لا تعلمه، وهو أكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا يحصل منه الأشياء إلا على أتم ما ينبغى وأبلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت

ضرورية كوجود العقل للإنسان ووجود النبى للأمة أو غير ضرورية ولكنها مستحسنة كإنبات الشعر على الحاجبين وتقصير الأخمص من القدمين.

ومع ذلك فإنه عالم بكل خفى وجلى لا يغرب عن علمه شىء كما سيجىء، كيف وعناية كل علة لما بعدها فما مر سبيلها هذا السبيل من أنها لا يجوز أن يعمل عملاً لما دونها إلا أن تستكمل بمعلولها إلا بالعرض ولا أن يقصد فعلاً لأجل المعلول وإن كانت تعلمه وترضى به، فكما أن الأجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر إنما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لانتفاع الغير منها، ولكن يلزمها انتفاع الغير من باب الرشح كما قيل:

وللأرض من كأس الكرام نصيب

وكذا مقصود ملكوت السموات فى تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلى، بل ما وراءها من طاعة الله تعالى والتشبيه بالخير الأقصى، ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل فى الفرس:

عالم بخروش لا إله إلا هواست
غافل بكمان كرد شمن است اويادوست
دريا بمحيط خويش موحى دارد
خس نيدارد كه اين كشاكش با اوست

فالواجب تعالى أيضًا يلزم من تعلقه لذاته الذى هو مبدأ كل خير وكمال حصول الممكنات على الوجه الأتمّ والنظام الأقوم، فهذه اللوازم هى غايات عرضية إن أريد بالغاية ما يقتضى فاعلية الفاعل، وذاتية إن أريد بها أن ما يترتب على الفعل ترتيبًا دائمًا ذاتيًا لا عرضيًا كوجود مبادئ الشر وغيرها فى الطبائع الهيولانية.

فإن قلت: هذه اللوازم مع ملزوماتها التى هى كون تلك المبادئ على كمالها الأقصى يجب أن تكون متصورة لتلك المبادئ، إما تصورًا بالذات أو بالعرض، مع أن المبادئ بعضها طبائع جسمانية لا شعور لها أصلاً بما يتوجه إليه.

قلت: نفى الشعور عنها مطلقًا مما لا سبيل لنا إليه، بل الفحص والبرهان يوجبانه، فإن الطبيعة لو لم يكن لها فى أفاعيلها مقتضى ذاتى لما فعلته بالذات، وإذا

لم يكن لمقتضاها وجودًا لا أخيرًا فله نحو من الثبوت أولاً وهو مستلزم لنحو من الشعور وإن لم يكن على سبيل القصد والروية، بل الحق عدمه كما فى القرآن المجيد: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[1].

فإن قلت: قد يستدل من جهة أحكام الفعل وإبقائه على روية الفاعل وقصده، فكيف لا تكون أفاعيل المبادئ الذاتية على سبيل القصد والروية؟.

قلت: هذا نحو من الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت أفهامهم عن إدراك الغايات الحقيقية ومبادئها.

وقد مر أن لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية أو بدونها، هذا وقد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أن المبدأ الأول هو الذى ابتدأ الأمر وإليه ينساق الوجود، وانكشف أنه هو الغاية القصوى المعنيين، كما أنه الفاعل والعلة الغائية للكل، والفرق بين المعنيين بوجهين:

أحدهما: بحسب الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود العينى لذاته، والتحقق العرفانى لغيره فهو الأول، بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه وله الكل على ترتيبه واحدًا بعد واحد وهو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه فإنهم لا يزالون مترفين من مترل إلى مترل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر، فهو آخر فى المشاهدة أول فى الوجود، والله عز وجل حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثانى قال: «كنت كترًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف» فدلنا على أنه غاية القصوى لوجود العالم معروفًا كما أنه الفاعل والعلة الغائية له موجودًا، كما دلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك» فالغاية الأخيرة بالمعانى فى الثلاثة لوجود العالم إنما هى وجوده تعالى ولقاؤه فى الآخرة، لذلك بنى العالم ولأجله نظم النظام وإليه ينساق الوجود: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾[2].

ثم اعلم أن المصنف ذكر من أحكام العلة مسألتين:

---

(١) سورة الإسراء آية ٤٤

(٢) سورة الشورى آية ٥٣

أحدهما: إن العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها أصلاً سواء كان بحسب الخارج أو بحسب العقل، فإذا كانت ذاته بحسب حقيقتها البسيطة علة الشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها إلى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هى، بل صفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك، فلا يكون مبدأ بسيطًا بل مركبًا، فالمراد من الفاعل البسيط حقيقته التى بها يتجوهر ذاته هى بعينها كونه مبدأ لغيره وليس ينقسم إلى شيء بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صنعة الكتابة.

فإذا كانت العلة بسيطة بهذا المعنى استحال أن يصدر عنها أكثر من الواحد، لأن ما يصدر عنه أثران، فهو مركب، لأن كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الأثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الأثر لإمكان انفكاك تعقل كل منهما عن الآخر، وهذا القدر كاف فى المطلوب على ما حققناه ولا حاجة إلى قوله، فمجموع هذين المفهومين أو أحدهما إن كان داخلاً فى ذات ذلك المصدر لزم التركيب فى ذاته بوجه من الوجوه، وإن كانا خارجين كان الذات مصدرًا لهما ــ أى للمفهومين ــ وإلا لم تكن الذات وحدها مصدر الأثرين والمفروض خلافه، فكونه مصدرًا لهذا المفهوم غير كونه مصدرًا لذلك المفهوم، وتنقل الكلام إليهما فينتهى لا محالة لامتناع التسالم إلى ما يوجب التركيب والكثرة فى الذات، والتفصيل أن يقال:

كلاهما خارجان أو داخلان أو عين أو أحدهما خارج والآخر داخل، أو عين، أو أحدهما عين والآخر داخل فانحصر الكل فى ستة واللازم من الأول والخامس والتسالم، ومن الثانى والسادس التركيب ومن الثالث أن يكون لأمر بسيط مهيتان مختلفتان، ومن الرابع التسالم والتركيب.

وإياك أن تفهم من لفظ المصدرية وأمثالها الأمر الاعتبارى الإضافى الذى لا يتحقق إلا بعد شيئين لظهور أن ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فإنه لا بد أن يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المصنف المعين

دون غيره وتلك الخصوصية هى المصدر فى الحقيقة، وهى التى يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورًا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام، حتى إن الخصوصية أيضًا لا يراد بها المفهوم الإضافى، بل أمر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك فى كونه موجودًا ومتقدمًا على المعلول المتقدم على الإضافة العارضة لها.

وحينئذ يندفع الإيراد على الحجة المذكورة تارة بأن المصدرية أمر اعتبارى لا تحقق له فى الأعيان فلا يلزم أن يكون معلولاً أو جزء من الفاعل وتارة بأن المصدرية لو كانت متحققة فى الخارج لم يكن الفاعل واحدًا محضًا فى شىء من الصورة لأنه إذا صدر عنه شىء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية، وتارة بأنه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيها إذا صدر عن الواجب شىء فإن مصدرية حينئذ بعدما يكون خارجة لا يجوز أن يكون معلولاً لأمر آخر بل يكون معلولاً للواجب صادرًا عنه.

فيتحقق مصدرية أخرى بالنسبة إليه ويتسالم لأنك قد علمت أن المراد من الصدور أو المصدرية أمر حقيقى هو كون العلة بحيث يصدر عنهما المعلوم، وكلاً منافية لا فى المعنى الإضافى يعرض لهما أخيرًا، ويكفى فى تحقق ذلك الأمر فرض شىء واحد هو العلة.

واعترض أيضًا بأنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يسلب عن الواحد أشياء كثيرة، كسلب الحجر والشجر عن الإنسان، وأن لا يتصف بأشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود، وأن لا يقبل أشياء كثيرة، كقبول الجسم للحركة والسواد لأن مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك، وكذا الاتصاف والقابلية، فيلزم وأما التركيب وأما التسالم.

والجواب: إن سلب الشىء عن الشىء واتصافه به وقابليته له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد، بل يستدعى كثرة تلحقها هى باعتبارات مختلفة، فإن السلب يفتقر إلى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمان ولا يكفى ثبوت المسلوب عنه فقط، وكذا الاتصاف يفتقر إلى موصوف وصفة والقابلية إلى قابل ومقبول بخلاف

المصدر بالمعنى المذكور، إذ يكفى فيه نفس ذات العلة المتقدمة فإذا صدر عنها شيء واحد لم يلزم تعدد الخصوصية، بل لم يجز.

فحينئذ نقول: إن كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية حالة تعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات إنما يكون عند تكثر المعلولات وأما عند صدور الواحد، فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية.

وكتب الشيخ الرئيس إلى «بهمينار» لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب: لو كان الواحد الحقيقى مصدرًا لأمرين كاذب مثلاً، كان مصدر إلا ولما وليس فيلزم اجتماع النقيضين؟.

قال الإمام الرازى فى «المباحث المشرقية»: نقيض صدور إلا صدور (لا) أعنى صدور (ب) كما أن الجسم إذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة، فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا فيما قالوه، والشيخ قد نص على هذا فى قاطيغورياس «الشفاء» بقوله: وليس قولنا إن فى الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة، فإن فى الأول القول لا يجتمعان، وفى الثانى يجتمعان.

قال: ومثل هذا الكلام فى السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول، فلا أدرى كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة، والعجب ممن يفنى عمره فى تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط، ثم لما جاء إلى العالم الأشرق أعرض عن استعماله حتى وقع فى الغلط الذى يضحك منه الصبيان.

أقول: إن ما ذكره يدل دلالة واضحة على أن هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقى وكونه مصدر الشيء، وإن مثله ـــ كما قال الشيخ ـــ فيمن ادعى أنه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء أوسطاطاليس، وهو واضعه، إن هذا الرجل يتمنطق على المشائين، فهو أيضًا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة أليس ذلك منه غيًا وضلالاً وحمقًا وسفاهة؟.

فإنا قد قررنا أن المصدرية بالمعنى المذكور نفس مهية العلة البسيطة، والمهية من حيث هى ليست إلا هى، فإذا كان البسيط الحقيقى مصدرًا لا مثلاً ولما ليس

(آ) كانت مصدرية لما ليس (آ) غير مصدرية (لا) التى هى نفس ذاته، فيكون ذاته غير ذاته.

قال العلامة الدوانى فى تتميم كلام الشيخ: إن صدور (لا آ) ليس صدور (آ) فهو لا صدور (آ) فما اتصف بصدور (لا آ) فقد اتصف بلا صدور (آ) فإذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفًا من حيثية بصدور (آ) ومن حيثية أخرى بلا صدوره من غير تناقض، وأما إذا لم يكن له إلا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض.

وتفصيله: إن اتصاف الشيء بأمر هو لا اتصافه بآخر، فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بالآخر، فلا يجوز إجماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث:

أما أولاً: فلأن اجتماع النقيضين فى ذات واحدة مستحيل، سوٓاء كان من جهتين أو من جهة واحدة، وشروط التناقض ووحداته مشهورة لم يشترط أحد فى النقض كون الموضوع واحدًا حقيقيًا.

وأما ثانيًا: فلانتقاضه باجتماع كل مفهوم من متخالفين كالسواد، ويحركه فى موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه، فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضًا و لم يقل به أحد.

وأما ثالثًا: فلأن نقائض المعانى المصدرية والروابط من المفهومات التى من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقًا لا مواطأة، إنما يعتبر بحسب هذا الحمل، فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا لإصداره، كما أن نقيض وجود الشيء أى كونه موجودًا عدمه لا لا وجوده وإن كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضًا لنفس الصدور والوجود، لكن لا يغير فى اتصاف الموضوع لهما على هذا الوجه لأنهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور.

أقول: لا يخفى على البصير المحدق والذكى المحقق أن هذا غير وارد على ما قررنا به الحجة وحققنا به الصدور، من أنه ليس المراد منه المعنى الإضافى

المصدرى، بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة، ثم إنه قد عورضت الحجتان المذكورتان بوجوه:

الأول: إن كل ما يصدر عن العلة فله مهية ووجود ضرورة كونه أمرًا موجودًا، وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعدد وأجيب بأنا الأتم كون الوجود مع المهية متعدد بحسب الخارج لما تحقق من أن زيادته عليها فى التصور فقط ولو سلم فلا نسلم أن كلاً منهما معلول، بل المعلول أما على رأى المشائين فهو الوجود أو اتصاف المهية به، وأما على رأى الرواقيين فهو المهية لا غير.

الثانى: إنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد لما صدر عن المعلول الأول إلا واحد هو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهلمَّ جرًا...

فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين، فرضنا أن يكون بينهما علامة العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع وجود الأفراد لنوع واحد لعدم أولوية علية بعض الأفراد لبعض آخر دون غيرها فى المواطئ وجميع ذلك ظاهر البطلان.

وأجيب بأن ذلك إنما يلزم لو لم يكن فى المعلول فى وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سيجيء بيانه، ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات ليست عللاً مستقلة بل شروطًا وحيثيات يختلف بها أحوال العلة الموجودة اعترض بأنه لو كفى مثل هذه الكثرة فى أن يكون الواحد مصدرًا للمعلولات الكثيرة.

فذات الواجب تعالى يصلح أن يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والإضافات من غير أن يجعل بعض معلولاته واسطة فى ذلك، ويحكم بأن الصادر الأول عنه ليس إلا واحدًا، وأجيب بأن السلوب والإضافات لا يعقل إلا بعد ثبوت الغير، فلو كان لها دخل فى ثبوت الغير لكان دورًا، واعترض بأن تعلقها إنما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته، والمتوقف عليها بثبوت الغير ضرورة

اقتضاء السلب مسلوبًا والإضافة منسوبًا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته إليها للزوم الدور.

الثالث: إن النقطة التى هى مركز لدائرة مبدأ محاذياته للنقطة المفروضة على المحيط، والجواب: إن المحاذاة أمر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج فلا يكون معلولاً بشىء، ولو سلم فمحاذاة النقطتين إضافة قائمة بهما إذ لكل منهما إضافة قائمة لا يكون فاعلاً للمحاذيات على ما هو المتنازع فيه، ولو سلم فاختلاف الحيثيات ظاهر لا مدفع له.

الرابع: إن الوحدة المعينة إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثنوة لتلك الجملة، ثم إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثنوة الأخرى، فيلزم من تغاير المجموعتين أن تكون الوحدة المأخوذة فيهما جميعًا اثنين.

أقول: هذا فى السخافة والوهن بمنزلة الثالث، بل أسخف وأوهن منه كما لا يخفى، والاشتغال بجواب أمثال هذه المشبهات تضييع للأوقات من دون فائدة، فإن قائلها إما أن لا يقدر على إدراك كون البسيط بجهة بساطته فاعلاً لشىء فضلاً عن إثباته أو نفيه أو يغلب على طبعه الجدال والمراء حبًّا للترفع والرياسة وإنكارًا للفلسفة تقربًا إلى الجهلة.

المسألة الثانية: مما أشار إليها بقوله: ونقول أيضًا إن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة ــ أعنى عند تحقق جملة الأمور المعتبرة فى تحققه ــ والمراد به الأمر الذى لا يخرج عنه شىء مما يتوقف عليه المعلول فالتفسير شامل للعلة البسيطة لاتى الإمكان شرط فى تأثير العلة فلا يتحقق علة بسيطة لا لما قيل: الإمكان مأخوذ فى جانب المعلول لأنه من مصححات المعلولية.

فما لم نأخذ شيئًا ممكنًا لم نطلب له علة لأن ذلك اعتراف بتركيب العلة، فإن أجزاء المعلول أجزاء للعلة التامة بل لأنا نقول: الإمكان من الأمور العقلية التى لا تحصل لها فى نفس الأمر فإنه عبارة عن كون الشىء بحسب مهيته بحيث لا يقتضى الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية فى صدق هذا المعنى السلمى، ولا

شك أن الصادر عن الفاعل ليس إلا ذات المعلول والإمكان منتزع منه كالشيئية ونظائرها لا الذات، وصفة الإمكان.

كما أنه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية والمفهومية والمباينة للعلة مع أن جميعها معتبرة فى المعلول بمعنى أن ما لا يكون شيئًا ولا مفهومًا ولا مباينًا للعلة لا يمكن صدوره عنها، لكن هذه أمور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها لأنه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فإما أن يكون ممتنع الوجود وهو محال، وإلا لما وجد والمقدر وجوده وإلا لم يكن العلة علة أو ممكن الوجود.

فلا يخلو إما أن يتساوى جانبًا وجوده وعدمه فيكون جامع له تمام العلة كحاله لا معه فلم يكن ما فرض تمام العلة تمامها، فلا تكون جملة الأمور المعتبرة فى وجوده حاصلة، وقد فرضنا حاصلة هذا خلف، وأما أن يترجح أحد الجانبين من غير أن يصل إلى رتبة الوجوب، وهو يستلزم مرجوحية مقابلة المستدعية لامتناعه المستلزم لوجوب ذلك الطرف.

فإن قلت: هذا منقوض أما إجمالاً فلأنه لو صلح ما ذكرتم لزم وجوب أحد طرفى الممكن لأن مساواته للآخر يستلزم استحالة الآخر لاستحالة وقوع أحد المتساويين من دون مرجح، واستحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف، وأما تفصيلاً، فلأنا لا نسلم أن امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر، والسند أن كلا الطرفين ممتنع فى صورة التساوى.

قلت: أما فى الأول: فلأن معنى الإمكان الذاتى ليس تساوى نسبتى الوجود والعدم فى الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما فى نفس الأمر، بل الممكن لا يكون فيها إلا مع أحد الطرفين، والإمكان كما أشرنا إليه اعتبار عقلى بحسب بعض مراتب المهية الإمكانية، أى اعتبارها من حيث هى من دون اعتبار أمر معها، وهذا الحالة للمهية أى لاستحقاقيتها للوجود والعدم التى يعبر عنها بالإمكان ليست صفة ثابتة لها فى نفس الأمر بل فى مرتبة المهلية الملحوظة بذاتها مع قطع النظر عن علتها.

وإن كانت هذه المرتبة أيضًا من مراتب نفس الأمر لكن الواقع أوسع من تلك المرتبة، والإمكان مفهوم سلبي، وتحقق السلب فى مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه، والحاصل أن الممكن بوصف الإمكان غير موجود فى الواقع فاندفع النقض لأن مادته غير متحققة.

وأما فى الثانى: فلأن امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب الطرف الآخر لكان جائز الارتفاع، فيلزم إما ارتفاع النقيضين إن وقع ارتفاعه، أو جوازه إن لم يقع مع كونه جائزًا وكلاهما مستحيلان.

لأن إمكان المستحيل كوقوعه فبان أن المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة، وهذا الوجوب الحاصل للمعلول هو الوجوب بالغير فلا ينافى فى الإمكان الذاتى المنافى للوجوب بالذات، فيكون واجبًا بغيره ممكنًا بالذات بل الواجب بغيره لا يحتمل إلا أن يكون ممكنًا بالذات، لأنا لو اعتبرنا مهيته من حيث هى هى لا يجب لها الوجود وإلا لزم كونه واجبًا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى وتحصيل الحاصل ولا العدم وإلا لزم إما تخلف مقتضى الذات، وإما اجتماع النقيضين.

وقد ظهر من هذا أن من خواص الممكن صدق قسميه عليه بالشرائط، فإن كلاً من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يجوز أن يجب أو يمتنع بالغير كما علمت ولا أن يمكن بالغير أيضًا لاستلزامه، أما توارد العلتين والتناقض أو تخلف مقتضى الذات هداية يزول بها ما غلب على أوهام العوام من أن تأثير العلة لا يجوز أن يكون حال وجود الأثر، وإلا يلزم تحصيل الحاصل كون الشيء موجودًا لا ينافى تأثير العلة الفاعلية فيه.

لأن الشيء إذا كان معدومًا ثم وجد فإما أن توصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم أو حالة الوجود أو فى الحالتين جميعًا لا جائز أن يفيد وجوده حالة العدم أو فى الحالتين جميعًا، وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف، فإذن يفيد وجوده حالة وجوده المفاد من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى

الذى هو محال، فإن تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمستحيل إنما المستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل آخر غير ما فرض أنه حاصل به ابتداء.

اعلم: أنك لما أيقنت إنه كلما وجدت العلة بجميع الجهات التأثير وجد المعلول ضرورة لزم بحكم عكس النقيض إنه كلما انتقى المعلول انتفت العلة، أما بذاهّا أو ببعض جهات تأثيرها، وإذا ثبت أن وجود الممكن يفتقر إلى وجود علته وعدمه إلى عدم علته ظهر أن العلة التامة لطرفى الممكن ـــ أعنى وجود وعدمه أمر واحد ـــ يجب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه، أما عدمه السابق فبعدمها السابق.

وأما عدمه اللاحق فبعدمها اللاحق، فظهر أن كل علة مقتضية فهى مع معلولها، لكن كثيرًا ما يقع الاشتباه من إهمال الحيثيات أو عدم الفرق بين ما بالذات، وما بالعرض فما قيل إن الفاعل قد يتقدم على المعلول، فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بذاته باعتبار آخر غير الجهة التى بها يكون فاعلاً والغلط الذى نشأ من الأوهام العامية فى عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الأب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار إنما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

فإن البنَّاء حركاته علة لحركات للبنات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع مادة، وذلك الاجتماع علة لشكل ما، ثم انحفاظ ذلك الشكل، فما يوجبه طبيعة اللبن من اللبنات على نحو من الاجتماع، وكذا الأب، علة لحركة المنى إلى الرحم وأما تصويره حيوانًا وبقاؤه حيوانًا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة، وأما حصبول السخونة فى الماء واستحالته إلى النار، فبالفاعل الذى يكسو العناصر صورها.

وقد بُرهن على أن علة كل جسم أمر عقلى بالضروة كما أشير إليه فى مبحث التلازم بين الهيولى والصورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار أحق بالتقدم من نار أخرى، وبالجملة فكل نوع متفق الأفراد فى المعنى النوعى لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع، فقد ثبت أن العلل السابقة ليست عللاً

بالذات، فهى معدّات ومعيّنات وبالجملة علل بالعرض، فالفاعل بالحقيقة هى، ومفيده كما فى عرف الإلهيين.

وأما ما يطلق عليه الفاعل فى الطبيعيات مما لا يفيد وجودًا غير التحريك، فقد دريت أنها معدة وليست علة بالذات، فالجسم لاشتماله على الهيولى التى هى محض القوة والإمكان لا تكون علة الموجود والتحصيل، وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهيولى والإيجاد موقوف على الوجود، فلو كان الجسم أو صورته علة لوجود شيء لكان العدم مفيدًا للوجود، فلا استقلال لهذه الأشياء فى الإيجاد بل الحق إن نسبة الإيجاد إليها ــ لو صحت ــ فهى يكون لإمداد علوى وأنها هى روابط للوجود ومصححات وشرائط ومعدات.

ولما ثبت أن حظ العلة من الوجود يجب أن يكون أوكد من المعلول فالعرض لضعف وجوده لا يكون علو لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه، فلا يكون جسن علة لعقل أو نفس ولا المحسوس علة للمعقول، ولا للتعلق علة للمفارق، فهذا ما استقر عليه رأى الحكماء.

وقد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين: أن المؤثر فى الوجود هو مطلقًا هو الواجب تعالى، والفيض كله من عنده، وهذه الوسائط وإن كانت عقولاً فعَّالة كالاعتبارات والشروط التى لا بد منها فى أن يصدر الكثرة عنه تعالى، فلا دخل لها فى الإيجاد بل فى الأعداد.

وربما استدل عليه بعضهم بما حاصله إن الذى هو بالقوة سواء كان عقلاً أو جسمًا لا يفيد وجودًا أصلاً، وإلا لكان للعدم الذى هو القوة اشتراط فى إخراج الشيء من القوة إلى الفعل، فيكون العدم جزء وجود علو الوجود وهو محال، وهذه الحجة وإن استحسنه القوم لكن يرد عليه أمور:

أحدها: إن الإمكان المعبر عنه بالقوة وإن كان أمرًا ثابتًا للممكن الموجود باعتبار ذاته، لكنه غير ثابت له فى نفس الأمر، إنما الثابت له فيها هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل إياه، وهذا الاعتبار وإن كان فى مرتبة من مراتب

الواقع، لكن لا يجب اتصاف الموجود به فى الواقع على ما علمت أن الواقع أوسع من تلك المرتبة.

وثانيها: إنه سلمنا كون الإمكان صفة ثابتة للممكن فى الواقع، لكن لا يلزم من ذلك أنه إذا كان فاعلاً لشيء يكون فاعلاً له بحيثية كونه ممكنًا، بل الفاعلية له من جهة وجوده كما أن ثبوت اللونية للحيوان مثلاً لا مدخل له فى تحريكه وإحساسه، ولو سلم أن فاعليته لا تحصل إلا بإمكانه، لكن لا يلزم كونه جزء المفيد الوجود، بل ربما يكون شرطًا وخارجًا، كما أن مداخلية الهيولى فى تأثير الصورة عند من يجوز أن يكون لها تأثير إنما هى لتعيين وضع الصورة، وتخصيص أثرها بها لا لأن تكون المادة هى الفاعلة القريبة، كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للإمكان ولو شرطًا لانتقضت قاعدتهم فى صدور الأفلاك عن العقول بواسطة جهة الإمكان والإمكان عدمى، فأين المخلص من وساطة الإمكان؟.

وثالثها: إن الإمكان وإن كان صفة ثابتة للممكن، لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض جيثية الإمكان حتى لا يكون لها حيثية أخرى سوى كونه ممكنًا وخصوصًا عند المشائين القائلين بأن الموجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة فى مفهوم شامل عرضى لها، فكيف يلزم من نفى وساطة الإمكان نفى وساطة الوجود؟ فلا يمكن التمسك فى إثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة.

وأما ما ذكره صاحب «الإشراق» فى «الهياكل» بقوله: والجواهر العقلية وإن كانت فعالة إلا أنها وسائط أجود الأول وهو الفاعل، وكما أن النور القوى لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالإنارة، فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته.

وفى «حكمة الإشراق» بقوله: وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير فى مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه فى نفس ذلك التأثير فنور الأنوار هو الغالب مع كل واسطة، والمحصل منهما فعلها والقائم على كل فيض، فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس فيه شأنه، فهو وإن كان فى القوة والمتانة

أقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والأقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد إشراقية لكن بحسب ظاهر الأمر إقناعى لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به فى أثناء المباحثة والمناظرة، ولنا بفضل الله ورحمته برهان حكمى على هذا المقصد الشريف أوردناه فى كتابنا المسمى بـــ «الحكمة المتعالية».

فصل فى الجوهر والعرض

كل موجود، فإما أن يكون مختصًا بشىء ساريًا فيه ــ أى منقسمًا بانقسامه ــ أو لا يكون، فإذا كان الواقع هو القسم الأول يسمى السارى حالاً والمسرى فيه محلاً.

وقد فصلنا الكلام فى تفسير «الحلول» فتذكره، ولا بد أن يكون لأحدهما حاجة إلى صاحبه فى الوجود وإلا لامتنع الحلول بالبديهة فلا يخلو إما أن يكون المحل محتاجًا فى الوجود إلى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة، أو بالعكس، فيسمى المحل موضوعًا والحال غرضًا، وبما قررنا من تقييد الحاجة بالوجود اندفع ما قاله الشارح الميدى: المناسب أن يقال الافتقار إما أن يكون من الطرفين وهما الهيولى والصور أو من طرف الحال فقط وهو العرض ومحله موضوع.

ثم إن الموضوع أخص مطلقًا من المحل كالعرض من الحال ومن وجه ن الحال كالعرض من المحل، وبين الموضوع والعرض مباينة كلية إن أريد بالموضوع المحل القائم بنفسه، كما فسر به بعضهم، وجزئية إن أريد به المحل المستغنى عن الحال كما خرج من التقييم.

قال بعض الشارحين: الجوهر غير خارج من التقسيم مع أن الفصل معنون به ويلزم التكرار فى ذكر الهيولى والصورة فى الهيولى والصورة كما سيجىء.

أقول: ما ذكره المصنف أولاً إنما هو تقسيم الموجود إلى الحال والمحل والمدعى فيه بيان أقسامها الأولية، وأما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض وأقسامها الأولية، وكون الهيولى والصورة تارة من أقسام المحل والحال وطورًا آخر من أقسام الجوهر مما لا محذور فيه.

إذ يجوز أن يكون شىء واحد قسمًا لأمور كثيرة بحسب اختلاف أطوار القسمة، وإذا ثبت هذا فنقول: الجوهر هو المهية التى إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع.

واعلم: أن لفظة فى وإن كانت مستعملة فى معان كثيرة، إما بالاشتراك أو بالاستعارة التشبيهية، كما يقال فى المكان وفى الزمان وفى الحقيقة وفى الغرض وفى

الغاية وفى الكلى إلى غير ذلك من الصور إلا أنهم يعنون بها فى قولهم لا فى الموضوع فى تعريف الجوهر، وفى الموضوع فى تعريف العرض الاختصاص الناعت بالمعنى الذى ذكرناه، فلا حاجة إلى مميز يخرجه عن المشاركات فيما وضع لأجله لفظة (فى) كالشيوع والمجامعة بالكلية لإخراج كون الخاص فى العام، كالإنسان فى الحيوان عن الكائن فى الموضوع لئلا يكون الإنسان خارجًا عن الجوهر وداخلاً فى العرض عنده و لم يذكر ذلك القيد.

وكذا الكلام فى إخراج كون الشىء فى الزمان أو المكان وكعدم جواز الانتقال لئلا يلزم خروج الكائن فى المكان والخصب وغيره عن حد الجوهر وذلك لأن اللفظ إذا كان مشتركًا لم يكن ما ذكر من القيود فاصلاً معنويًا، بل قرائن لفظية أو معنوية، وذلك لأنه غير محتاج إلى مميز معنوى، بل اللفظ ينصرف إلى معناه المراد بقرينة لفظية أو معنوية فمن ذكر هذه القيود فى تعريف الجوهر والعرض نفيًا وإثباتًا.

فكأنه أراد أن معنى (فى) الموضوع لو كان مشتركًا معنويًا بين هذه الأشياء لكانت هذه القيود مميزات لذى الموضوع عن المشاركات فتأمل.

لا يقال: يجمع الكل الاشتمال والإحاطة، فيكون مشتركًا معنويًا، لأنا نقول: يرجع الكلام فى الاشتمال والإحاطة إلى الظرفية، ولا شك أن ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء وكون الشىء فى الحركة وكون الحركة فى الشىء وحينئذ ــ أى حين إيراد لفظ المهية فى تعريفه ــ يخرج عنه واجب الوجود، إذ ليس له وراء الوجود مهية.

إذ المراد بالمهية ما يكون غير الوجود أو ما يؤخذ الكلية فيه، وقد علمت فى صدو الكتاب أن الصور المعقولة لأنواع الجوهرية جواهر وإن كانت أعراضًا قائمة بالذهن بحسب خصوص هذا النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب القائلين بحصول حقائق الأشياء فى الذهن دون أمثالها وأشباحها، وأما عند القائلين بالأمثال والأشباح، فلا تكون تلك الصور إلا أعراضًا فقط موجودة بوجود خارجى كسائر الأعراض القائمة بالنفس.

وأما العرض فى الموجود فى الموضوع قيل: الأنسب أن يقال: هو المهية التى إذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع، لئلا يلزم كون الصورة العقلية للجوهر جوهرًا وعرضًا معًا كما التزمه بعضهم.

أقول: لا استبعاد فى كون شيء واحد جوهرًا ذهنيًا وعرضًا خارجيًا وأيضًا اندراج شيء واحد تحت مقولتين بأن يكون صدق إحديهما عليه بالذات وصدق الآخر عليه بالعرض مما لا فساد فيه ولا بطلان يعتريه.

فكما أن الإنسان فى الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والأين وغيرها بالعرض، كذلك الأمر الحاصل منه فى الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات ومتحد مع حقيقة جوهرية اتحادًا عرضيًا، فيكون مندرجًا تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا من جهتين ويكون قد حصل مهية الجوهر فى الذهن من دون انقلابه إلى الكيف كما ارتكبه السيد السند، ومن غير ارتكاب ما ارتكبه المحقق الدوانى من أن إطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من باب التجوز والتشبيه، ولعل هذا أجود المسالك فى دفع الإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهنى وزيادة تفصيل المقام مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات.

إنا نقول: إن للنفس الإنسانية قوة انتزاع المعقولات الكلية عن الأعيان الخارجية، لا شك أنها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع تتأثر بكيفية نفسانية هى علمها.

والحكماء قالوا: إذا فتشنا حالنا عند العقل لم نجد إلا هذه الصورة العقلية فتلك الكيفية النفسانية هى هذه الصورى العقلية فهى قائمة بها، ناعتة لها، فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل.

ولما دل الدليل على أنه تحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العينى فى الذهن، صرحوا بأن العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الأمر واشتبه الحق وانبعثت الإشكالات المشهورة المسفورة فى الكتب الحكمية والكلامية كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق الحق فيه أنه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد ويوجد

معه صفاته وأعراضه كالأبيض والضاحك والماشى وغيرها فهى موجودات بوجود زيد، فإن فى الخارج ما هو زيد بعينه الأبيض والضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر مقولة بالذات وكون الجوهر ذاتيًا له أن يكون ذاتيًا لتلك المفهومات أيضًا، فكذلك الموجود الذهنى.

فإن من جملة الحقائق الكلية العلم وهو من أنواع مقولة الكيف بالذات وإلا وجد فرد منه فى الذهن، فإنما يتعين ذلك الفرد بأن يتحد بحقيقة المعلوم، كما أن الجسم إنما يوجد فى الخارج إذا كان فيه متكممًا متشكلاً متحيزًا، وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم، إنما يوجد فيه فرد منه فى الخارج إذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسه القريب والكيف جنسه البعيد، وتعينه وتحصله إنما هو بانضمام الحقيقة المعلومة إليه واتحاده معه بحيث يكون فى الواقع ذاتًا واحدة مطابقة لها، فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد.

ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما أن زيدًا فى الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد، ومن مقولة الكم والكيف وغيرها من حيث وجوده وتشخصه، فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرضى مع المعروض، فصح أن العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتى له من حيث إنه علم.

وهو فى الواقع الخارج فى عين حقيقته على هذا لا يتوجه الإشكال بأن العلم بكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف، ومن حيث إن حقيقة المعلوم وجدت فى الذهن يجب أن يكون من مقولة المعلوم، فيلزم أن يكون حقيقة واحدة من مقولتين، وكذا سائر الإشكالات من لزوم كون الذهن متصفًا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف النفس بصفات الأجسام وحصول السموات بعظمتها فى العقل عند تعقلها كلية، وفى الخيال عند تخيلها جزئية، لأن محصل هذا التحقيق أن العام من مقولة الكيف دائمًا بالذات لكونها جنسه ومفهوم المعلوم

متحد معه فى الذهن، ومن تلك المقولة بالعرض، كما أن زيدًا من حيث ذاته من مقولة الجوهر، ومن حيث إنه أب أو ابن من مقولة المضاف.

وقد ذهب المحقق الدوانى تبعًا لعبارات القدماء: إن العرض والعرضى متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار، فإن الأبيض والبياض أمرًا واحدًا بالذات مختلف من حيث أخذه لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء، كما أن الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور.

وعلى هذا القياس أجوبة سائر الإشكالات بأن يقال: الكيفية العلمية قد تكون متحدة مع مفهوم اجتماع الضدين وشريك البارى اتحادًا عرضيًّا، فذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحادًا عرضيًّا مع تلك الحقائق الباطلة مطلقًا أو من بعض الوجوه، فافهم ذلك ثم أحسن أعمال رويتك.

ثم الجوهر إن كان محلاً، أى كجوهر آخر بحيث يتحصل منها وحدة طبيعية ونوع طبيعى فهو الهيولى، وبما قيدنا به المحل اندفع النقض بالجسم باعتبار كونه محلاً للإعراض وبالنفس باعتبار كونه محلاً للصور الجوهرية، وإن كان حالاً فهو الصورة بالشرط المذكور فتأمل، وإن لم يكن حالاً ولا محلاً، فإن كان مركبًا منهما فهو الجسم الطبيعى، وإن لم يكن كذلك فهو المفارق، فإن كان متعلقًا بالأجسام تعلق التدبر والتصرف فهو النفس وإلا فهو العقل، وفى هذا التقسيم نظر، فإن كون الجوهر المركب من الجوهرى الحال والمحل منحصرًا فى الجسم الطبيعى غير معلوم لجواز تركب جوهر عقلى أو نفسى من جزأين هما بمنزلة الهيولى والصورة فى الأجسام.

فالأولى فى التقسيم ما ذكر فى «المطارحات» وهو: إن الجوهر إما نوع جسمانى أو جزؤه، أو خارجًا عنه مفارقًا له، والمفارق ينقسم إلى ما يدبّر الأجسام وهو النفس، وإلى ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة وهو العقل، والجوهر الذى هو نوع جسمانى كالسماء والنار والماء وجزاؤه الحال والمحل هما الصورة نوعية كانت أو جسمية، والهيولى فإن طبيعة الجسم جزء لأنواعه فجزأه من

أجزائها هذا على قاعدة من يرى أن للجسم صورة جزئية وأخرى طبيعية، قيل: حصر الجوهر فى الخمسة منقوض بالمكان عند القائل بكونه بعدًا مجردًا جوهريًا.

أقول: القائل به لا يقول ببعض من الخمسة، والقائل بها لا يقول بالبعد المجرد، وقد أشرنا إلى أن التقسيم على رأى بعض الحكماء والجوهر ليس جنسًا لهذه الخمسة، إذ لو كان جنسًا لكان ما يدخل تحته مركبًا من جنس وفصل بناء على أن كل ما له جنس له فصل وليس كذلك لأن النفس ليست مركبة منها لأنها تعقل المهية البسيطة الحالة فيها إذ تعقل كل مهية يستلزم حلولها فى الذات العاقلة، وإذا كانت المهية المعقولة بسيطة فلا تكون مركبة وإلا لزم بانقسامها انقسام المهية البسيطة الحالة فيها ضرورى انقسام الحال بانقسام المحل، هذا خلف وفيه نظر لأن استيجاب انقسام المحل انقسام الحال إنما يكون فى القسمة المقدارية بأنواعها دون القسمة المعنوية وإن كانت بأجزاء خارجية من المادة والصورة فضلاً عن الأجزاء العقلية المحمولة، على أنه لا يلزم مما ذكره عمد جنسيته إلا لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المطلوب من نفى جنسيته للجميع كما هو الظاهر من كلامه.

ولقائل أن يقول فى نفى جنسية مفهوم الجوهر للجواهر: إن المهية التى يحمل عليها الجوهر إما أن تكون بسيطة أو مركبة، فإن كانت بسيطة فهى مما لا جنس لها، وإلا لاحتاجت إلى فصل يميزها عن النوع الآخر الداخل تحت جنسها، فتكون تلك المهية مركبة وقد فرضناها بسيطة هذا خلف.

فإذن المهيات البسيطة التى يحمل عليها الجوهر ليست أنواعًا له ولا الجوهر يكون جنسًا لها، وإن كانت المهية التى يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب ففيه أجزاء بسيطة كما علمت فتلك الأجزاء إما أن يكون غنية عن الموضوع أو لا، فإن لم يكن كان الجوهر متقومًا بما يحتاج إلى الموضوع، والمتقوم بما يحتاج إلى الموضوع، لا يكون غنيًا عن الموضوع، فلا يكون جوهرًا وقد فرض جوهرًا هذا خلف.

وإن كانت تلك الأجزاء غنية عن الموضوع فيتصدق عليها أنها جوهر صدقًا عرضيًا لا صدق الجنس لأنواعه، وإذا كان الجوهر خارجًا عن جميع الأجزاء كان

صدقه على الكل صدقًا عرضيًا لا ذاتيًا، فلا يكون جنسًا لشىء من المهيات، هذا غاية ما يتمسك به القائل بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين:

أحدهما: النقض بجنسية سائر المقولات، بل سائر الأجناس مطلقًا لجريان مثل هذا الدليل فيها.

والثانى: ما أوردناه فى «الأسفار الأربعة» وهو الوجه الذى يحل به العقدة فى الطرفين ومن أراده فليطلب من هناك.

واعلم: أنه قد تفرد عندهم أن الجنس فى المركبات الخارجية مأخوذ من المادة والفصل من الصورة، وثبت أيضًا أن الجنس عرضى بالقياس إلى الفصل كما أن الفصل خاصة له، ومن هاتين المتقدمتين يلزم خروج الصور النوعية والجسمية عن حقيقة الجوهر ومهيته بمعنى إن اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت اللازم العرضى لا كاندراج الأنواع تحت جنسها.

لا يقال: عدم كونها جوهرًا فى ذاتها يستلزم كونها عرضًا مندرجًا تحت إحدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لأنا نقول: لا نسلم ذلك فإن المهيات البسيطة خارجًا وعقلاً ليست واقعة فى ذاتها تحت شىء من المقولات.

ولا يقدح هذا فى حصر المقولات فى العشر كما صرح به الشيخ فى «قاطيغورياس الشفاء» من أن المراد بانحصار الممكن فيها هو أن كل ما له من الأشياء حد نوعى فهو مندرج تحت واحدة منها بالذات، ولا يجب أن يكون لكل شىء حد، وإلا لزم التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا يحدها، كالوجود وكثير من الوجدانيات.

فإن قلت: يلزم مما ذكرت نفى جوهرية النفس الإنسانية فى حد ذاتها مع تجردها وقيامها بذاتها، وهو مستبعد جدًا بيان اللزوم إن الإنسان مركب من البدن الذى هو مادته ونفسه التى هى صورته، فتكون صورته التى هى نفسه خارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته بالبيان المذكور.

قلت: يمكن أن يجاب عنه: بأن النفس الإنسانية لها اعتباران: أحدهما: كونها صورة ونفسًا، والآخر: كونها ذاتًا فى نفسها مع قطع النظر عن تدبيره وتصرفه فى

البدن، ومناط الاعتبار الأول: كونها موجودة لغيرها، ومناط الاعتبار الآخر: كونها موجودة لنفسها، وبعد تمهيد ذلك نقول: كون الشيء واقعًا بحسب اعتبار وجوده فى نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعًا باعتبار آخر أيضًا تحت تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات أصلاً.

فالنفس وإن كانت بحسب ذاتها جوهرًا وبحسب نفسيتها داخلة فى مقولة المضاف كما مر لكن بحسب كونها جزءًا للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرًا كما فى سائر الصور المادية على ما سبق، فكون النفس جوهرًا مجردًا من حيث كونها مقومة لوجود الجسم صادقًا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذى هو به مادة معًا الجسم بالمعنى الذى هو به جنس غير صحيح عندنا، وإن كان خلاف المشهور، وما عليه الجمهور، فإن كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء آخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين.

وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه وزال الاستبعاد الذى وقع لبعضهم فى حصول التركيب الحقيقى بين المجرد والمادى بحيث يكون مجموعهما أمرًا واحدًا بالحقيقة وظهر وجه التقصى عما ذكره السيد الشريف فى «حواشى حكمة العين» بقوله: أما إن الإنسان مهية مركبة من جزئين: أحدهما: البدن المادى، والثانى: النفس المجردة، فليس كذلك لأن كلاً منهما تحت جنس آخر، إذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن، فلا تركب منهما أصلاً، إذ قد بيّنا أن حال النفس من جهة كونها صورة ومقومة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها.

ثم إن ههنا طريقة أخرى فى نفى جوهرية النفس وما فوقها من العقول بمعنى كون الجوهر جنسًا لها وهى أنك لو نظرت حق النظر فى ما بيَّنه الشيخ الإلهى فى مباحث كتابى: «التلويحات» و «حكمة الإشراق» من كون النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح «حكمة الإشراق» وكونها آنية صرفة باصطلاح «التلويحات» والمآل واحد.

إذ الظهور والوجود مفهوم واحد، وقد بين بـــ «الأصول الإشراقية» كون النور والوجود حقيقة واحدة بسيطة لا جنس لها ولا فصل، والاختلاف بين

أفرادها ومراتبها ليس بأمر ذاتى ولا بأمر عرضى بل الاختلاف بينها إنما هو بمجرد كمال بعضها ونقص الآخر فى أصل الحقيقة النورية الوجودية، لعلمت منه أن الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة وإن كانت وجوداتها لا فى موضوع.

فعليك بهذه القاعدة فإن لها عمقًا عظيمًا ذهل عنه جمهور القوم ثم بمراجعة كتبه فى دفع شكوك تستعرض لك فى تحقيقها.

فقد ثبت ــ مما ذكرنا سابقًا ولاحقًا ــ أن أصول الجواهر وبسائطها وأسبابها ليس مما يكون مفهوم الجوهر جنسًا لها، فما يكون فى مرتبة متأخرة فى الوجود كالهيولى والجسم الطبيعى يكون أبعد بحسب ذاتها عن أن يكون جوهرًا بالذات، فإن الهيولى معلولة للصورة والعلة لو لم يكن أولى بالجوهرية من معلولها، فلا أقل من أن يكون مساوية له فيها، والجسم الطبيعى معلول للصورة بتوسط الهيولى، وأيضًا الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الأجزاء والمجموع لم يزد على الجزأين إلا بالاجتماع وهو عرض فجوهريته ليست إلا جوهرية الهيولى والصورة فلم يحصل هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة.

فإذا لم يكن جوهريتهما فى حد ذاتيهما فكذلك لم يكن جوهرية الجسم فى حد ذاته، فقد تبين وتحقق مما قررناه أن مفهوم الجوهر عرض عام للجوهر كما هو مقصود المصنف ولا يظنن أحد أن هذا منافًا لما بينا فى مباحث الصور النوعية من إثبات الجوهرية لها كما أشرنا إليه.

وأما أقسام العرض الأولية المسماة بالمقولات، فتسعة كما هو المشهور، وأربعة عند صاحب كتاب «البصائر»: الجوهر والكم والكيف والنسبة، وخمسة عند شيخ الإشراق، وهى هذه الأربعة والحركة، وذكر حجة لإثبات حصر المقولات فى الخمس وهى: إن المهية التى هى وراء الوجود إما أن يكون جوهرًا.

وإما أن يكون غير جوهر، أى هيئة، وكل هيئة إما أن يتصور ثباتها أو لا، فإن لم يتصور ثباتها فهى الحركة وإن تصور ثباتها فإما أن لا يعقل دون القياس إلى

غيرها، فهى الإضافة وما يعقل دون القياس إلى غيرها إما أن يوجب لذاته المساوات والتفاوت والتجزؤ أو لا يوجب، فإن أوجب فالكم، وإلا فهو الكيف.

وقال فى «التلويحات»: وفى الحقيقة متى وأين والملك والوضع لا يعقل إلا وأن يعقل الإضافة قبلها، فإنه إذا كان الجسم فى المكان لم تحصل له هيئة إلا الإضافة إليه وهى إضافة خاصة وكونه فيه ليس وجودًا له بل وجود إضافة، فإذا كانت الإضافة ذاتية للكل وكل ذاتى عام إما جنس أو جزء جنس.

فالإضافة تعم هذه الأشياء فليست بأجناس عالية، والفعل والانفعال حركة تضاف تارة إلى الفاعل وتارة إلى القابل، فنفس الإضافة إنما استحقت المقولية.

واعترض عليه بمخالفته للمعلم الأول والجمهور فأجاب: بأن المقولات ليست مأخوذة عن المعلم الأول، بل عن شخص فيثاغورى يقال له: أرخوطس وليس له برهان على الحصر فى العشر، والبرهان هو الذى يتبع الكم والكيف والأين والمتى والإضافة والملك والوضع والفعل والانفعال.

واعلم: إنه إذا كانت هذه الأشياء هى الأجناس العالية، فظاهر أن لا يكون لها حد، إذ لا جنس لها ولا فصل، وقد علمت أن الوجود ليس بجنس لما تحته والعرضية التى تعم التسعة هى من لوازم الأعراض، لأنا نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل إضافتها إلى الموضوع، فنسبتها إلى موضوعاتها تعم لمهيتها العرضية، فما ذكر فى تعريف كل من المقولات يكون رسمًا ناقصًا لها لا غيره.

أما الكم فهو العرض الذى يقبل المساواة واللامساواة، الأوْلَى أن يقال: هو ما يقبل التجزؤ واللاتجزؤ لذاته، إذ المساواة اتحاد فى الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور، لا يقال: إنكم قررتم أن التجزؤ والفصل من انفعالات المادة لا يقبله غيرها وههنا أوجبتم أن التجزؤ مع ما يقابله الكم لذاته.

لأنا نقول: التجزؤ والانقسام بالفعل لا يقبله إلا المادة وإن كان المقدار... له، وأما التجزؤ الذى هو بمعنى إمكان أن يتوهم فيه شىء غير شىء فهى إنما يلحق الكم لذاته ولغيره من الأشياء بتوسطه، فلا منافاة، فبقوله لذاته: خرج الكم بالعرض، كمحل الكم أو الحال فى محله أو الحال فيه أو المتعلق به، وينقسم الكم

بالذات إلى منفصل وهو الذى ليس لأجزائه إمكان حد مشترك يتلاقى عنده، والمراد بالحد ما يكون نسبته إلى الجزأين نسبة واحدة.

فلا يكون له اختصاص أحدهما دون الآخر كالنقطة بالقياس إلى قسمى الخط، وكذا الخط بالقياس إلى السطح، والسطح بالقياس إلى الجسم، والآن بالنسبة إلى الزمان، والمراد بالحد المشترك هو الحد الواصل وهو الذى وجوده بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذى يوجد فى الخارج بحسب القطع، لأنه ليس متساوى النسبة للجزئين بل يختص بأحدهما دون الآخر، والآن لا يكون إلا واصلاً بخلاف الحدود الباقية.

فإنها قد تكون فاصلاً أيضًا والحدود بحسب كونها مخالفة بالنوع لذوات الحدود وإلا لكانت أجزاء لا حدودًا، فيلزم أن يكون التصنيف تثليثا والتثليث تخميسًا، فالحدود يجب أن تكون أعراضًا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد، هذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل فى العدد أما باعتبار أنواعه أو بمجرد فرض نوع آخر للكم المنفصل وإن استحال وجوده فى الخارج فضلاً عن وجوده عند بعضهم كما سنشير إليه.

وإنما لم يكن بين أجزاء العدد وهى الوحدات أمر مشترك فإن الخمسة إذا قسمت إلى ثلاثة والاثنين كان الثالث جزء من الثلاثة وخارجًا من الاثنين الباقيين، فلم يكن ثمة أمر مشترك بين قسمى الجسمية.

وذهب بعضهم: إلى أن القول نوع آخر من الكم المنفصل، فإنهم قسموا الكم المنفصل إلى القار وهو العدد، وغير القار وهو القول، وربما احتجوا بأن القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل.

والجواب: منع الكبرى، وإنما كان كذلك لو كان ذا أجزاء لذاته، والقول يفهم مع قطع النظر عن الكمية، فليست الكمية داخلة فى حقيقة القول وإن كان يعرض له كمية من حيث العدد، وتوهموا أيضًا أن الثقل والخفة لاتصافهما بالمساواة واللامساواة من أقسام الكم المتصل، وقد عرفت أنهما ميلان يحركان الجسم إلى الوسط أو عن الوسط وليسا فى نفسهما بكمين.

فالمساواة والتفاوت فى كفتى الميزان يرجعان إلى مقاومتهما فى جذب العمود وشدة أحدهما فيه فإذا اشتدت الجذب لأحد الكفتين لزيادة ثقله يسمى تفاوتًا، والكمية من لوازم الثقل والخفة بحسب تحريكهما باعتبار زمان أو مسافة حركة إلى متصل وهو الذى يكون الأجزاء المفروضة حد مشترك قد سبق فى أوائل الكتاب تفصيلها لمعانى المتصل.

والغرض ههنا ما أخذ فصلاً للكم المتصل والمنفصل اللذان هما فصلا الكم ليسا فى الأعيان أمرين زائدين على طبيعة الجنس حتى يلزم أن يكون من مقولة من المقولات، فيكون العدد من مقولتين، هكذا قال صاحب «المطارحات».

وأقول: فيه نظر، إذ قد علمت أن كون الفصول خارجة عن المقولات لا يقدح فى الحصر المذكور ولا يلزم اندراج الشىء تحت مقولتين بالذات، إذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض وليس فى ذاته من مقولة أصلاً على أن ما ذكره عائد حين زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل، فإن كلاً منهما عرضى للآخر فى ظرف التحليل.

فإن كان الفصل من مقولة الجنس، فيكون نوعًا لا فصلاً وإلا فالكلام عائد ولزم الدور والنسبة وإن كان من مقولة أخرى يلزم تركب النوع من مقولتين، فالحق ما ذكرناه قار الذات أى ذى وضع يثبت أجزاءه مجتمعة فى الوجود مع تباينها فى الوضع والإشارة وهو المقدار كالخط المرسوم بأنه طول فقط مستقيمًا كان أو مستديرًا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة يوجب نوعًا آخر من الخط، وكذا السطح المرسوم بما له طول وعرض فقط، فإن المستوى نوع غير المقبب وكل من مراتب التقبيب يحصل به نوع آخر من السطح.

والدليل على كون تلك الأمور فصولاً منوعة امتناع تبدلها ولو بحسب العقل والثخن ـــ أى الجسم التعليمى ـــ المرسوم بما له طول وعرض وعمق وهو أتم المقادير لاشتماله على الأبعاد الثلاثة وليس فى الأعظام ما يشتمل عليها وإلى متصل غير قار الذات وهو الزمان، فإنه كم متصل بذاته وإن عرض له العدد، فيصير كمًّا منفصلاً بالعرض من حيث إنه قد يقسم إلى ساعات وأيام وشهور وأعوام.

قيل: إن وجد شيء من أجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم، وإن لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم، وإن اعتبر اتصال أجزائه بعضها ببعض فى الخيال كان من قبيل القار لاجتماع أجزائه هناك.

وأجيب عنه: بأن ذلك الأمر المتصل الممتد فى الخيال بحيث لو وجد فى الخارج كان اجتماع أجزائه فيه ممتنعًا، وهذا معنى كون الشيء غير قار الذات.

وأقول: هذا الجواب غير مرضى، وقد مر فى مبحث الحركة ما يفى بدفع هذه الشبهة وأشباهها فى نفى وجود الزمان المتصل الكمى فى الخارج، وأما الكيف هذه اللفظ وإخواها من الكم والمضاف وغيرها قد تطلق على نفس الكيفية والكمية والإضافة على بساطتها وقد تطلق على المركب منها وموضوعها.

والأولى مقولة حقيقية والثانية مقولة مشهورية فيكون فى اللفظ اشتراك أو تجوز والمراد ههنا المعنى البسيط لائق الجسم الأبيض إذا لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر وإلا لزم تقوّم الجوهر بالعرض، فإما أن يكون من مقولة أخرى أو يكون شيء واحد من مقولتين.

لأنا نقول: لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة أن يكون مجموع الأبيض من مقولة، إذ الوحدة معتبرة فى التقسيمات وليس كل مركب يصير ذابًا أحدية لها وحدة طبيعية تستحق بنفسها أن يقع تحت مقولة كما أن الحجر الموضوع بجنب الإنسان بمجموعهما ليس من نوع الإنسان ولا من نوع الحجر، ولا أيضًا واقع تحت شيء من الأنواع الحقيقية لأن وحدته بمجرد الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطأ من ظن فى كثير من الكيفيات أنها من المضاف كالعلم والقدرة وسائر الصفات اللازمة الإضافة.

إذ ليس كل ما يعرض له الإضافة يكون من المضاف الحقيقى وإلا لكان الجوهر أيضًا من مقولة المضاف لأنه يعرض له المضاف فهو هيئة الشيء لا يقتضى لذاته قسمة مقدارية، فخرج به الكم ودخل عوارض الأجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة، فخرج البواقى من الأعراض النسبية، وقيد بعضهم عدم اقتضاء اللاقسمة لإخراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الأعراض

وينقسم بالاستقراء إلى كيفيات محسوسة وهى خمس بعدد الحواس الظاهرة كالألوان والطعوم والروائح والأصوات، فمنها راسخة سواء كانت من أول الخلقة كحلاوة العسل، أو لم يكن كصفرة من به سدة فى الكبد وملوحة ماء البحر.

ويسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها أو لأنها حادثة عن انفعالات المواد، ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات، لا لما قيل إنها فى أنفسها انفعالات لأن نفس الانفعال من الأعراض النسبية، بل لأنها بسرعة وجودها وعدمها شديد الشبه بمقولة أن ينفعل ولاستيجابها كثرة الانفعال فى موضوعها.

واعلم: أن الثقل والخفة من هذا القسم من جسم واحد قد يثقل لعروض البرودة ويخف لعروض الحرارة وهو باق مع مهيته وتشخصه فى الحالين، وأيضًا الجسم فى حيزه الطبيعى لا ثقيل ولا خفيف، وأيضًا ربما يجتمع أقسام متباينة لكل واحد منها وزن، ويحصل للمجتمع وزن أقل أو أكثر مما يستحق نسبة الأجزاء وإلى كيفيات نفسانية وهى التى تكون فى نفس أو فى ذى نفس، ومن فسرها المختصة بذوات الأنفس فقد أخطأ.

وعبر عنها الإمام بالكمال، والشيخ بما لا يتعلق بالأجسام، وهى حالات إن لم تكن راسخة كالكتابة فى ابتداء الخلقة، وكالظن الضعيف وغضب الحليم، والحال والانفعالات متشاركان فى الزوال وعدم الرسوخ كنظيريهما من الملكة والانفعاليات فى الثبات والرسوخ ومفترقتان كالنظيرين فى المحسوسية وعدمها، وملكات إن كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العلم النحرير والحقد من الحقود وغير ذلك من الأمراض المزمنة والعادات المتمكنة.

واعلم: أن العلم وغيره من الكمالات يمكن أخذهما على وجهين:

أحدهما: كونها استعدادات نحو الأشياء.

والآخر: كونها من الغايات التى يتوجه لها.

فهى على الوجه الأول لأخذ العدم فى مفهومها تكون عدمية، والعدمى لا يكون من مقولة أصلاً فيجب أخذها على الوجه الثانى لتكون من مقولة الكيف،

وقد تبين مما ذكرنا صحة قولهم: إن الفرق بين الحال والملكة بأعراض لا بفصول ونسبة الحال إلى الملكة كنسبة الصبى إلى الرجل، ويعلم أيضًا من أخذ القوة أو القدرة فى مفهوم الملكة أن علوم المبادئ أجلّ من أن يوصف بالحال والملكة، وكذا علومنا الثابتة بعد المفارقة، ثم إن الملكة من حيث هى ملكة وإن كانت عدمية فهى من الأمور المطلوبة أشرف من الحال بما هو حال وإن كان وجوديًا على قياس الكيميا والدنانير المعدودة.

فإن مراد العالم من التحصيل فى هذه النشأة ملكة العلم لا نفس صورته وإن كانت غاية الملكة نفس صورة الشىء بالفعل وهى باقية، إلا أنه لما لم يتيسر فى النشأة التعلقية اجتماع الصور العلمية وبقاؤها معًا، بل لا يحصل العلم إلا حالاً صارت الملكة هى الكمال ولهذا يسمونها عقلاً بالفعل وكما أن ملكة العلم أشرف من صورة صوره فى هذا العلم فكذا ملكة الأخلاق أفضل فى بابها من حصول الأمور التى هى ملكة لها.

ولهذا قالت الصوفية: مقام واحد خير من ألف حال، إذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة على شىء من الكرامات وغيرها واعتمادهم ليس إلا على المقامات والملكات دون الأفعال والحالات وإلى كيفيات استعدادية وهى التى تختص بالأجسام، لأنها تهيئ الجسم تهيؤًا شديدًا نحو الدفع والمقاومة واللاانفعال، فتسمى قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة، أو نحو القبول والانفعال فتسمى وهنًا طبيعيًا كاللين والمراضية تبع المصنف الإمام فى عد اللين والصلابة من الاستعدادات لا من الملموسات كما زعمه الجمهور.

فإن الجسم اللين هو الذى ينغمز، فهناك أمور ثلاثة: الحركة فى سطحه، وشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة، وكونه مستعدًا والأولان لكونهما محسوسين بالبصر ليسا بلين، فتعين الثالث الذى من الكيفيات الاستعدادية، والجسم الصلب فيه أمور أربعة: عدم الانغمار وهو عدمى، والشكل الثابت على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات، والمقاومة المحسوسة باللمس وهى أيضًا ليست بصلابة لتحققها فى الهواء المحبوس فى الزق المنفوخ ولا صلابة له

والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فيكون من الكيفيات، **قيل**: لها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس بشىء، إذ المصارعة لا تتم إلا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الأفعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الأعضاء وكونها عسرة الانعطاف والثقل، وذلك عائد إلى القوة على المقاومة واللاانفعال، فلم يتحقق قسم ثالث.

وإلى كيفيات مختصة بالكميات وهى التى لا يكون عروضها بالذات إلا للكم المتصل أو المنفصل، كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل، والحق أنها من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات كالمثلثية والمربعية للسطح، والمخروطية والمكعبية للجسم، والزوجية والفردية للعدد.

واعلم: أن فى المسطوح والأجسام حدودًا، وهى ليست نفس الشكل ولا داخلة فيه ولا معروضة له، بل الشكل عارض للحدود من حيث هو محدود، فيكون الحدود شرائط وأسبابًا خارجة لعروض الشكل، فليست الدائرة حاصلة فى الخط، ولا الكثرة فى السطح ولا المثلث ونحوه فى الخطوط وإن لم تحصل الدائرة إلا بانعطاف خط واستدارته، ولا تتم الكرة إلا بتقبيب سطح، ولا المثلث والمكعب ونحوهما إلا بتعدد الخطوط أو السطوح.

فالحق أن الدائرة سطح لا خط، فإذا كان كذا فالكرة أيضًا جسم لا سطح، وهكذا حكم سائر الأشكال السطحية والجسمية، والزاوية أيضًا كيفية حاصلة للحدود، إذ الحاصل فى الحدود ليس إلا تقاربًا أو تضايقًا أو غيرهما مما هو من مقولة أخرى، وقياس إطلاق الشكل والزاوية ونظائرهما من الألفاظ على نفس الكيفية أو على المركب الذى اعتبر فيه الموضوع كما سلف.

ومن الأوهام العامية إنكار وجود الكيفيات الفعلية والانفعالية تارة وتارة أخرى إنكار عرضيتها وطور آخر إرجاع كثير منها إلى الأشكال، والكل فاسد.

أما الأول: فلأنها لو لم تكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها؟.

وأما الثانى: فلأن الجسم الأسود إذا ابيضَّ، فمهيته وشكله ووضعه كما كانت لا تتبدل، ولو كانت جواهر وجب أن تنعدم الأجسام مع مفارقتها إياها كما يعدم مع مفارقة الصور النوعية.

وأما الثالث: فلوجوه: منها أن الأجسام قد تتوافق فى الشكل وتتخالف فى اللون وسائر الكيفيات، وقد يكون بعكس ذلك، ولا شك أن ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف، ومنها: إن الشىء الواحد من جهة واحدة لا يصح أن يدرك بإدراكين مختلفين، فلو كان اللون وغيره نفس الشكل لما أمكن كونه مدركًا تارة بالإدراك اللمسى فقط، وتارة بالإدراك البصرى لا غير، بل لزم كوننا إذا لمسنا الشكل أبصرنا لونه بأن يكون اللمس بعينه إبصارًا فإن الشعور باللون لا يحصل إلا بالإبصار، وكذا يلزم فى غيره من الكيفيات أنه إذا رئى شىء من بعيد عرف أنه حار أو بارد أو حلو أو مر وليس كذلك، ومنها: إن الفلك له شكل ولا لون له.

ومنها: إن الأشكال لا تتحقق بين اثنين منها غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد والبياض.

وأما بيان عرضية الكيفيات المختصة بالكميات، فيظهر من تبدل أشكال مختلفة فى جسم واحد، كالشمعة مثلاً مع بقائه وإن كان الشكل من لوازم بعض الأجسام كالفلك وليكن هذا ضابطًا عندم فى إثبات عرضية المقولات، فكل مقولة يصح تبدلها أو تبدل فرد منها على حقيقة أو على فرد منها مع عدم تغير جواب ما هو فيها، فهى لا محالة من الأعراض.

وأما بيان وجود الأشكال فما سوى الدائرة قد ثبت فى كتاب «إقليدس» بواسطة الدائرة، ولإثبات الدائرة طرق ــ كما أشرنا فى أوائل هذا الكتاب ــ أقربها أنه لا بد من وجود الأجسام البسيطة، إذ لو لم يكن البسيط موجودًا لم يكن المركب موجودًا، ولا بد أن تكون محدودة مشكلة لتناهى المقادير الجسمانية، فيجب أن تكون مستديرة لأن المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهى مبدأ

القريب كما علمت لآثار الجسم ومن المبدأ الواحد فى القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف.

وإذا تحققت الكرة فعند قطعه يظهر وجود الدائرة، وإذا ثبت وجود الدائرة تثبت سائر الأشكال، والزاوية موجودة فى المضلعات، وكذا الاستقامة، فإنها سبب لوجود المحاذاة.

وأما الأين: فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله فى المكان، سواء كان حقيقيًّا ككون الشيء فى مكانه الخاص به أو غير حقيقى ككون الشيء فى السماء أو فى السوق، ومن الأين ما هو جنسى ككون الشيء فى المكان، ومنه نوعى كالكون فى الهواء، أو شخصى كالكون فى هذا المكان.

وأما متى: فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله فى الزمان أو فى طرفه، فإن كثيرًا من الأشياء يقع فى آن، كالمماسة وتقاطع خط بخط، وكون متى حقيقيًّا وغير حقيقى، وعامًّا وخاصًّا، كما سبق فى الأين.

قال شارح «المقاصد»: إلا أن الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بأن يتصف أشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الآن وهو ظاهر.

أقول: بل المطلوب خلافه، فإن كل واحد من المتى والأين الحقيقيين يجوز أن يقع فيه الاشتراك مع تعدد الآخر، فكما جاز اشتراك الجسمين فى زمان واحد مع تعدد المكان، فكذلك يجوز اشتراكهما فى مكان واحد مع تغاير الزمان بلا فرق، والأمور التى لها متى بالذات هى الحركات وأجزاؤها وحدودها، وأما المتحركات فلا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها وتغيرها وجواهرها فى الزمان بالعرض، وأما الجواهر المقدسة عن التغير فلها كون آخر.

واعلم: أن كون الشيء فى المكان أو الزمان ليس ككون الشيء فى نفسه، لأن الشيء يتحقق له كون أو لا، ثم يعرض له الإضافة إلى المكان أو الزمان، فوجود الشيء فى نفسه قبلى قبل وجوده فيهما، ولو كان وجود الشيء فى المكان نفسه وجوده فى الأعيان، لكان كونه فى الزمان أيضًا وجودًا له فكان لشيء واحد وجودات كثيرة.

قيل: كون الشيء فى المكان لو كان نفس وجود ملزم أن يكون الوجود جنسًا لأن هذا الكون جنس للإيون، وذلك باطل لأن الوجود نفسه ليس بجنس وكذا الحكم فى متى.

أقول: هذا الكلام إنما يتم لو فسر الأين ومتى بنفس الحصول فى المكان والزمان كما فعله بعضهم، وأما إذا كان بحالة أو هيئة يحصل للشيء بسبب حصوله فى المكان أو الزمان كما فعله المصنف فلا، وليس أيضًا كون الشيء فى المكان أو الزمان كون السواد فى الجسم، لأن كون العرض فى موضوعه عين كونه فى نفسه وليس وجود الشيء فى مكانه عين وجوده فى نفسه وإلا لبطل وجوده عند زواله عن مكانه، ثم إذا حصل فى مكان آخر صار المعدوم بعينه معادًا.

وأما الإضافة: فهى حالة نسبية متكررة الأولى ترك لفظ الحالة، لأنه يوهم كون الإضافة أمرًا حاصلاً بسبب النسبة كما توهمه بعضهم وهو فاسد، لأنهم فسروها بالنسبة المتكررة يعنى نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى، ولم يعتبروا فى مفهومها شيئًا آخر أصلاً، وكذا ما عرفها به بعضهم من أنها هيئة لا تعقل إلا بالقياس إلى غيرها، أى الغير الذى مهيته معقولة بالقياس إليها ليخرج اللوازم البينة وسائر الأعراض النسبية.

واعلم: أن معرفة الإضافة بديهية، والتعريف للتنبيه وإلا لكان دوريًّا لأن مفهوم القياس يرجع إلى الإضافة، وكذا ما ذكره بهمنيار فى «التحصيل» من قوله: إن المضاف هو الذى وجوده هو أنه مضاف، واعتذر عن لزوم الدور بأن المضاف الذى أحد التعريف غير المضاف المرسوم، لأن المرسوم حقيقى بسيط وما ذكره فى الرسم مركب وهو أشهر من المضاف البسيط وفيه ما فيه، والمضاف كغيره من الأعراض، علمت أن المركب منه فيه جزء من مقولة أخرى، كالأب فإنه جوهر فى نفسه لحقته الأبوة وكالمساوى فإنه فى نفسه كم لحقته الاتفاق مع كم آخر، وكذا المشابه فى باب الكيف لا كالمساواة والمشابهة كما فى «المطارحات» فإنهما مضافات وإن كان المساواة اتفاقًا فى الكيفية، وسيجىء الفرق بين الاتفاق فى الكمية والكيفية وبين الكم الموافق، ولما كان المضاف حقيقيته ليست إلا المقايسة

بين الشيئين ومفهوميه ليس إلا أمرًا لحوقيًا، فلا محالة تحصله وتنوعه ليس إلا بغيرها، وهذا يفهم على وجهين:

أحدهما: أن يكون الملحوق داخلاً، وهذا ليس نوعًا من المضاف الحقيقى، بل من المركب المشهورى، إذ نسبة الفصل إلى الجنس ليس بهذه المشابهة.

والثانى: أن تؤخذ الإضافة مقرونًا بها أمر خاص عقلى كالفصل، ومطلق الإضافة معه يكون كعارض واحد للملحوق، وهذا هو تنويع الإضافة بخلاف اللون المطلق فى اقتران فصل السواد به، فإن مهيته لما لم يكن مهية لحوقية وإن كان وجوده كذلك، فلا يحتاج فى تنوعه بفصل إلى الالتفات نحو الموضوع وإلى فصل لحوقى إذ له مهية متقررة فى نفسها.

فالمشابهة وإن كانت موافقة ما فى الكيفية لمن الكيف غير داخل فى مفهومه فيكون نوعًا من المضاف البسيط وليس كذلك الكيف الموافق، وكذا المساواة، التى هى موافقة نوع منه بخلاف الكم المتساوى.

فعلى ما قررنا: كلامهم لا يرد عليه ما أورده صاحب «المطارحات» بقوله: إنكم قلتم إن المشابهة والمساوات اتفقتا فى موافقة ما وافترقتا فى التخصيص بالكيف والكم، فالمشابهة والمساواة إما أن يكونا من نوع واحد، وقد قلتم إنها نوعان، وإما أن يكون فصلهما الكمية والكيفية.

فالمفروض إضافة بسيطة ليست إضافة بسيطة بل مع مقولة أخرى، وكانت المشابهة والمساواة إضافية بسيطة على ما اعترفتم؛ ثم يلزم أن يكون أمر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا، وأما أن يكون فصل الإضافة التى هى الموافقة إضافة إلى الكيفية أو إلى الكمية لا نفس الكيفية والكمية، فيكون فصل الإضافة إضافة وهو ممتنع. انتهى.

وذلك لأن فصل الإضافة أمر عقلى من باب اللحوق، والإضافة كما هو شأن الفصل من الجنس فى صدقه عليه بوجه، وليست له مهية متأصلة ولا يكون مندرجًا أيضًا بالذات تحت شيء من المقولات لا المضاف ولا غيره على ما مر فى تحقيق الفصول البسيطة من أنها خارجة عن المقولات، والتعبير عنه غير ممكن إلا

بمتعلقه من الكيف والكم كأكثر الفصول التى لا يمكن التعبير عنها إلا بلوازمها وعلاماتها.

فإن التفاوت بين الجنس والفصل ليس إلا بالتعين والإبهام، فمتعلقات الإضافة من الكم والكيف ليست فصولاً لها، بل أسباب وعلامات للفصول ومن المتعلق ما يصنفها كأبوة الرجل العادل ومنه ما يشخصها كجواز زيد لعمرو، ولا يكفى فى تشخص الإضافة تشخص الموضوع فى نفسه كما يقال: أين هذا الرجل لجواز صدقه على كثيرين، بل يحتاج إلى تعيين الطرفين، وربما لا يكفى فى ذلك تعينها كجواز زيد لعمرو، إذ ربما يحتاج إلى تعيين داريهما مع تعينها، ثم إن المتضافين قد يكونان متعاكسين رأسًا برأس كالإخوة، وقد يكونان متخالفين كالأبوة والبنوة، فالاختلاف قد يكون محدودًا كما فى الضعف والنصف، وقد لا يكون كما فى الزائد والناقص.

وعروض الإضافة قد يفتقر إلى حصول صفة فى كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية أو فى أحدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين، فإن ارتسام الصورة فى العالم شرط فى كونه عالمًا وقد لا يفتقر أصلاً كما فى المتيامن والمتياسر، وكما فى العالم والمعلوم فى العلوم الحضورية الإشراقية التى تحصل بمجرد الإضافة النورية الظهورية، فإن الاتصاف بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية فى شىء من الجانبين.

قال الشيخ الرئيس فى «الشفاء»: وتكاد تكون المضافات منحصرة فى أقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة، والتى بالمحاكاة، فأما التى بالزيادة، فإما من الكم كما يعلم، وإما من القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك، والتى بالفعل والانفعال كالأب، والابن والقاطع والمنقطع وما أشبه ذلك، والتى بالمحاكاة فكالعالم والمعلوم، والحس والمحسوس، على أن هذا لا يضبط تقديره وتحديده، هذه عبارته.

ويختص المضاف من بين سائر الأعراض بالعروض لكل موجود، فللواجب كالأول، وللجوهر كالأب، وللكم كالمساوى، وللكيف كالمشابه، وللأين

كالعالى، ولمتى كالمقدم، وللوضع كالأشد انتصابًا، وللملك كالأكسى، وللفعل كالأقطع، وللانفعال كالأشد تسخنًا، وقد يقع فيها كلها إضافة فى إضافة، فقد عرضت الإضافة لنفسها أيضًا وأكثر صيغ التفصيل مدلولة من هذا القبيل، ويتكافؤ طرفاها من حيث هما طرفاها فى الإبهام والتحصيل، والعموم والخصوص والتنوع والتخصص، والقوة والفعل، والوحدة والتعدد، والوجود والعدم، مثلاً: الضعف المطلق بإزاء النصف المطلق، والعددى بإزاء العددى، والأربعة بإزاء الاثنين، وتعدد الأبناء يوجب تعدد الآباء ولو بالاعتبار، فالرجل الكثير الأولاد له أبوة بالقياس إلى كل واحد منهم، فهو آباء كثيرة من حيث الوصف وإن كان بالذات واحدًا، وإذا عدم بعضهم عدم أبوه من حيث هو أبوه وإن كان موجودًا فى ذاته.

وباعتبارات أُخر، **فإن قيل:** المتقدم والمتأخر بالزمان متضايفان مع أنهما لا يوجدان معًا.

قلنا: التضايف إنما يكون بين مفهوميهما ومفهومى المتقدم والمتأخر يكونان معًا فى الذهن وإنما الافتراق بين الذاتين، وذاتا المتضايفين قد توجد كل واحد منهما بدون الآخر كالأب والابن، وقد يوجد أحدهما بدون الآخر كالعلة مع معلولها، وأما الملك ويسمى الجدة أيضًا، فهو حالة تحصل للشىء بسبب ما يحيط به إحاطة تامة أو ناقصة طبيعية، كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه، أو غير طبيعية وبقوله وينتقل بانتقاله يخرج مقولة الأين ككون الإنسان يعنى به الحالة الحاصلة له لأجل كونه متعممًا ومتقمصًا وقد يعبر عن الملك بمقولة له وهو اختصاص شىء بشى من جهة استعماله إياه وتصرفه فيه، فمنه طبيعى ككون القوى للنفس، وكذلك كون العالم للبارى جل ذكره، ومنه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد، وفى الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح.

قال الشيخ: أما أنا فقلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة، وقال فى «الشفاء»: يتفق إلى هذه الغاية فهمنا ويشبه أن يكون غيرى يعلم ذلك، فليتأمل ذلك فى كتبهم، وأما الوضع فهو هيئة حاصلة للشىء.

قال شارح «حكمة العين» ينبغى أن يحمل الشيء على الجسم لأن الأشكال بهذه الحالة وهى من مقولة الكيف، وأجاب عنه المحشّى قدس سره: بأنه ملاحظة فى الشكل للأجزاء ونسبتها إلى نفسها فضلاً عن نسبتها إلى الأمور الخارجة، بل المعتبر هو المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة إلى الحمل المذكور، وأيضًا إن أريد بالجسم الطبيعى، فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمى، بل لسائر المقادير عن التعريف وإن أريد بالجسم مطلقًا، فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمى ويخرج الوضع الثابت لباقى المقادير ولا مخلص إلا بأن يقال: الوضع لا يثبت إلا للطبيعى فقط بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبتها إلى الأمور الخارجة عنه أو الداخلة فيه، وهذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضرورى، فإن الوضع قد يتغير ولا يتغير النسب التى بين أجزائه، كالقائم إذا دار على نفسه بخلاف ما إذا انتكس، فإنه يتغير النسبتين جميعًا.

فالمحيط على الإطلاق يتغير له الوضع بالنسبة إلى الأمور الداخلة فقط، والمحاط على الإطلاق بالعكس، وما هو محيط ومحاط فبالاعتبار، ومجموع العالم الجسمانى بما هو مجموعه لا وضع له بناء على أحد مجموع النسبتين فى التعريف، وأما على الاكتفاء بالأولى فله وضع، وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود للإنسان، وقد لا يكون بالطبع كانتكاسه، وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، وأما الفعل فهو حالة يحصل للشيء بحسب تأثير فى غيره تأثيرًا غير قار الذات ما دام الحصول فى السلوك والتجدد كالقاطع ما دام يقطع، وأما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثره عن غيره تأثرًا غير قار الذات كالتسخن والتسود فإذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التى بينهما من تجدد التأثير والتأثر فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرار؟ ليس من المقولتين بل كالطول الحاصل للشجر أو كيف كالسخونة الحاصلة للماء أو وضع كالقيام أو القعود الحاصل لإنسان أو غير ذلك.

وذهب الإمام الرازى إلى أن ثبوت هاتين المقولتين إنما هو فى الذهن، إذ لو وجدنا فى الخارج لافتقر كل منهما إلى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون

التأثير نفس الأثر على تقدير كونهما من الأعيان الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب أمور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين.

وأجاب عنه شارح «المقاصد» بأن ذلك إنما يلزم لو كان كل تأثير وإيجاد حتى الإبداعى الذى لا يفتقر إلى زمان من قبيل أن يفعل وكل تأثير وحصول حتى الدفعى من قبيل أن ينفعل وليس كذلك، بل إذا كان الفاعل تغير المنفعل من حال إلى حال على الاتصال والاستمرار محال الفاعل هو أن يفعل وحال المنفعل أن ينفعل حتى إنه فسر الفارابى أن يفعل بالتغير والتحريك وأن ينفعل بالتغيير والتحرك.

أقول: هذا كلام حق، لكن لا دخل له فى حسم مادة الشبهة، فإن بناءها على أن كلا من أن يفعل لو كان موجودًا فى الأعيان لكان أمرًا تدريجى الحصول وكل ما هو تدريجى الحصول فإيجاده لا يكون على سبيل الإبداع، بل على نحو أن يفعل وأن ينفعل، فحصل هناك تأثير وتأثر آخرين على الوجه المذكور وهكذا يعود الكلام فى إيجاد ذينك الآخرين ويتسلسلان.

فالجواب الحق: يستفاد من ملاحظة ما أسلفناه فى بيان صدور الحركة عن الطبيعة أو غيرها بواسطة لحوق ضرب من التغير على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء منه بانضمامه إلى الطبيعة علة لجزء من الحركة، وكذا كل جزء من الحركة كذلك علة لجزء من ذلك التغير اللاحق بفاعل الحركة على وجه الدور الغير المستحيل، وكذا الكلام فى كل متغير يحصل من الثابت الذات، وبهذا حكموا بأن البارى تعالى والعقول الفعالة لا يمكن أن يباشر تحريك جسم من الأجسام للزوم التغير فيه.

وأنواع هذين الجنسين هى أنواع الحركة، بل هما نفس الحركة كما ذكره شيخ «الإشراق» ـــ ضاعف الله قدره ـــ تنسب تارة إلى الفاعل وتارة إلى القابل، والأمر فى تحصيل عدد المقولات ليس مهمًا عظيمًا يحصل بإهماله خلل فى القواعد الفلسفية، وأما أمثال الوحدة والنقطة وفصول الأنواع البسيطة وسائر الاعتباريات

والسلوب كالشيئية والإمكان ونظائرهما، فعلمت أن عدم دخولها تحت المقولات لا يضر حصرها.

ومن جملة أحكام المقولات التى جرى عادتهم بذكرها قبولها التضاد أو لا قبولها له؟ أما الكم فلا يقبل التضاد، إذ المتصلات من المقادير يجتمع فى موضوع واحد.

فإن منع أحد كون الجسم موضوعًا للخط، بل الخط فى السطح والسطح فى الجسم فيصير أبعد من التضاد لأن من شرط المتضادين إمكان تعاقبهما على موضوع واحد، وأيضًا من شرطهما عدم قيام أحدهما بالآخر، والعدد يعرض المقادير والزمان فلا تضاد بين المتصل والمنفصل.

وأما الاتصال والانفصال: فلما كانا من الفصول الممنوعة لأمر مبهم ليس له تحصل إلا بهما، فلا يمكن تعاقبهما على موضوع واحد هو جنس الكمية، وقد علمت أيضًا أن الفصول ليست من أنواع الجنس، فالتضاد لو فرض بينهما لم يكن تضادًّا واقعًا فى الكم، وأيضًا المشهور أن من شرط المتضادين وقوعهما تحت جنس واحد وغير القار من المتصلات لا يضاد القارة لاختلاف الموضوع، ومن شرط التضاد اتحاده كما مر، وأنواع العدد لا تضاد بينهما لعدم غاية البعد المشروطة بينهما ولوجود الأقل من الأكثر والعدد يتقوم بالوحدة فلم يكن ضدًّا لها.

وأما الاستقامة والانحناء فى الخطوط، والزوجية والفردية فى العدد، والأصغرية والأكبرية فى قسميه: فالأوليان من الفصول المنوعة، والثانيتان أحدهما من الكيفيات فى الكميات والثانية عدمية، ومع هذا موضوعهما يغر واحد ولا يتصور تعاقبهما على موضوع واحد والأخيرتان من مقولة المضاد والمتضادان وإن عرضت لهما إضافة. التضاد لكن ذاتاهما يجب أن تعقل كل منهما لا بإضافة وأيضًا لم يتحقق بينهما غاية الخلاف، على أن الأصغر يجتمع مع الأكبر فى جسم واحد حين التخلخل والنمو.

وأما الكيف: فمن الظاهر وقوع المتضادة فى بعض أجناسه كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة، والسواد والبياض وغيرها، وكالنفسانيات من العلم

والجهل الذى هو نوع من الاعتقاد، والجبن والتهور، وكالاستعداديات من المصاحبة والممراضية دون بعض آخر من الأشكال والزوايا، والزوجية والفردية لعدم اتحاد الموضوع أو لعدم غاية التخالف.

وأما الأين، ففيه تضاد، فإن الكون عند المحيط فى غاية البعد من الكون عند المركز ويصح تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم تحقق ذاتية البعد فيهما، وأما الإضافة فلعدم استقلالها بحسب المعنى وعروضها لجميع المقولات، فقد يقع فيها المضادة ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال.

وأما الجدة: فلا يقع فيها تضاد وهو ظاهر، وأما الوضع فالإنسان القائم الذى رأسه إلى المحيط ورجله إلى المركز إذا انتكس بحيث يكون رأسه إلى المركز ورجله إلى السماء كانت الهيئتان مختلفتين غاية الاختلاف، وقد تعاقبتا على موضوع واحد فهما ضدان، وعلى هذا القياس الاستلقاء والانبطاح.

وأما الفعل والانفعال: فقد أثبت فيهما التضاد كتسويد الأبيض وتبييض الأسود، وكاسوداد الأبيض، وابيضاض الأسود، والمتضادان فى كل منهما ليس تضادهما باعتبار تضاد موضوعيهما، إذ قد يفعل ولا ينفعل أشياء متضادة فعلاً واحدًا أو انفعالاً واحدًا بل قد يفعل فاعل واحد فعلين متضادين، وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك كشيء واحد يبيض مرة ويسود أخرى، ويعلو تارة ويسفل أخرى.

ولا أيضًا يكون تضادهما لتضاد ما فيه يقع الفعل أو الانفعال، لأنه قد يوجد فعلان أو انفعالان متضادان فى كيفيات أو كميات بعينها بل التضاد فى كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوك والجهات كالانتقال من الشديد إلى الضعيف تارة وبالعكس أخرى، ومن أحكام المقولات قبول بعض منها الاشتداد والتضعف ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة فى نفسها كما اعتقده بعضهم إذ هو فاسد، فإن معنى التسود مثلاً ليس أن سوادًا واحدًا يشتد حتى يكون الموضوع

الحقيقى للحركة فى السواد نفس السواد بأن يكون ذات السواد الضعيف باقية وقد انضم لها شيء آخر.

فإن الذى ينضم إن لم يكن سوادًا فلما اشتد السواد فى سواديته بل حدث فيه صفة أخرى، وإن كان الذى ينضم إليه سواد آخر فيحصل سوادان فى محل واحد بلا امتياز بينهما فى الحقيقة والمحل والزمان وهو محال، واتحاد الاثنين من السواد أيضًا غير متصور، لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد، وكذا إن انتفيا وحصل ثالث أو انتفى أحدهما وحصل الآخر فقد علم أن اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر إليه، بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع وحصول سواد آخر أشد منه فى ذلك الموضوع مع بقائه فى الحالين وعليه القياس فى التضعف.

أقول: فإذا تحقق ما ذكرناه، ظهر أن الاشتداد كما يوجد فى الكيف كذلك يوجد فى الكم أيضًا، والفرق بينهما لا يكون معنويًا بل لغويًا وعرفيًا، نعم الحركة فى الكم المنفصل غير متصورة لعدم اتحاد موضوع القلة والكثرة، وقولهم المقدار إذا فرض فيه زيادة شيء آخر لا ينفى الكمية الأولى بلا تحصل فى مقدار آخر، فالشخص الواحد من الكميات لا يزداد ولا ينقص، وكذا بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار ويحصل مقدار آخر، كلام صحيح.

لكن يجرى مثله فى الكيف كما علمت ولا دخل له فى بيان الفرق بين الكم والكيف فى وقوع التكمل والنقص فى إحداهما وعدم وقوعهما فى الآخر، فإن ذلك يرجع بالحقيقة إلى الحركة فى الكمال والنقص بحسب مقولة من المقولات، ولا شك أنها كما يتحقق فى الكيف يتحقق فى الكم، وكذا أكثر ما ذكروه فى بيان الفرق بين الأشد والأضعف وبين الأزيد والأنقص.

إما أن يرجع إلى اللغات والاصطلاحات كقولهم لا يقال فى الكم، إن هذا المقدار أشد حظية من ذلك ولا أن هذا العدد أشد عددية من ذلك، على أنه لا يقال فى العرف إن هذا أطول وهذا أكثر فيرجع إلى صحة ما أنكروه لأن الطول نفس الخط والكثرة نفس العدد أو يحصل بسببه بين هاتين المقولتين فرق معنوى ولكنه غير مؤثر فى وقوع الكمال والنقص فى إحديهما وعدمه فى الآخر كقولهم:

إن فى الزائد والناقص يمكن أن يشار إلى مثل حاصل وقدر زائد، والأشد والأضعف لا يمكن فيه ذلك.

وكقولهم: إن تفاوت الأشد والأضعف ينحصر بين طرفين بخلاف الزائد والناقص فإنه لا ينحصر التفاوت فيهما بين طرفين، وكقولهم: إن الأشد والأضعف متفاوتان نوعًا بخلاف الكم فإن الخط الطويل لا يخالف نوعه نوع الخط القصير لا يقال: لو قبلت الكمية الأشدية والأضعفية لكان فى الكميات تضاد، وقد بين أنه لا تضاد فيها لأنا نقول، لا نسلم ذلك لأنه ليس بيننا ولا مبرهنًا عليه، والمتبع هو البرهان، ومن المقولات أى يقبل الاشتداد والتضعف مقولة الأين، إذ قد يكون شيء أتم فوقية من شيء وليس إن أينًا واحدًا بعينه يصير أشد فوقية بعدما لم يكن كذلك، بل الأضعف يبطل عن الجسم ويحصل له الأشد كنا عرفت فى الكيف وغيره، ومقولة الوضع أيضًا يقع فيه الاشتداد ومقابله كما الأشد انتصابًا وانحناء.

واعلم: أن مقولتى أن يفعل وأن ينفعل وإن قبلت الشدة والضعف، فإن تسخين النار أشد من تسخين الحجر الحار، والاسوداد الذى هو الحركة إلى السواد منه ما هو أسرع وصولاً إلى السواد الذى هو الغاية فى ذلك أسرع وصولاً إليه من اسوداد آخر، لكنهما لا يقبلان الاشتداد والتضعف لأنه حركة.

وقد مر فى بحث الحركة أن هاتين المقولتين لا تقبلان الحركة فلا تقبلان الاشتداد والتضعف وفيه إشكال، فإن الحركة إلى الكيف أو الكم أو غيرهما قد تزداد شدة وسرعة ازديادًا تدريجيًّا حاصلاً شيئًا فشيئًا، فيكون سلوكًا من انفعال ضعيف إلى انفعال شديد على التدريج.

أقول: ويمكن دفعه بأن هذا السلوك وإن كان بحسب الحس سلوكًا واحدًا وانتقالاً متصلاً لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة فى كل سلوك توجد مرتبة واحدة من السرعة باقية مستمرة فى بعض من الزمان الذى يقع الكل فيه، فالانتقال من السرعة إلى سرعة أخرى أشد منها ليس شيئًا فشيئًا وإن كان أصل السلوك تدريجيًّا.

الفن الثانى

فى العلم بالصانع وصفاته

فى العلم بالصانع وصفاته

لما فرغ من فن انقسام الوجود المسمى بالأمور العامة أرد أن يشرع فى الفن الثانى الذى وضعه لأحوال المفارقات المسماة بالربوبيات، وهى أجلّ ما فى العلوم الإلهية، كما أن مباحث النفس أشرف ما فى الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول، فصل فى إثبات الواجب لذاته، وهو الذى إذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلاً للعدم لائق، كل واحد من وجودات الممكنات عند المشائين القائلين بكونهما أمورًا حقيقية زائدة على المهيات فى الأعيان مما يصدق عليه هذا التعريف.

لأنا نقول: الوجود المعلول يتقوم عندهم بوجود العلة، فلا يمكن تصوره من حيث هو مع قطع النظر عن علته فضلاً عن أن يكون متحققًا فى الخارج غير قابل للعدم، بل العدم لازم له فى تلك الحيثية، وبيان ذلك على الوجه اللائق مذكورًا فى كتابنا المسمى: «بالحكمة المتعالية».

وبرهانه أن نقول: إن لم يكن فى الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال واستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم وهو عدم الواجب، فيجب وجوده.

وأما بيان الملازمة فهو قوله: لأن الموجودات بأسرها حينئذ جملة مركبة من آحاد، كل واحد منهما ممكن لذاته، فيكون الجملة لافتقارها إلى كل واحد منهما أيضًا ممكنة معلولة، فتحتاج إلى علة موجودة خارجة عن تلك الجملة، لاستحالة كونها نفس الجملة وإلا لزم تقدم الشىء على نفسه ولا جزءها وإلا لزم تقدم الشىء على نفسه وعلى علله، لأن المؤثر فى الجملة مؤثر فى كل واحد من أجزائه وإلا لم يكن هو بانفراده علة للجملة، بل هو مع علو البعض الآخر وهذا خلاف المفروض، فثبت أنه إذا كان علة الجملة بعض أجزائها لزم تقدمه على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهى، وههنا أبحاث:

الأول: إنا لا نسلم أن للمجموع وجود آخر سوى وجودات الأجزاء، فإن كل موجود لا بد له من وحدة حقيقية، حتى إن العد أيضًا له وحدة نوعية فإن

العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة...[١] ولا اسم له من تلك الحيثية وعشريته إنما هى بالقياس إلى غيرها ـــ أعنى الواحد ـــ فإذا لم يكن للمجموع وجود حقيقى، بل اعتبارى لا يحتاج إلى علة موجودة، وبما ذكرنا اندفع أشكال لزوم كون الشيء علة لنفسه فى المجموع المركب من الواجب والعقل الأول، حتى إنهم اضطروا إلى التزام ذلك فى العلة التامة حيث قالوا: إن العلة فى ذلك المجموع إن أريد بهما العلة التامة، فنختار أنها عينه.

فإن التوقف على كل واحد من الأجزاء لا يوجب التوقف على المجموع لأن حكم الكل المجموعى قد يخالف حكم الكل الأجزائى، وإن أريد بها الفاعل المستقل فى التأثير فهو جزء ـــ أعنى الواجب ـــ.

أقول: كلا القولين:

أما الأول: فلأنهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموها لى العلة التامة والناقصة، فالتزام كون أحد القسمين عين المعلول كالتزام أن ما يتوقف عليه الشيء لا يتوقف عليه ذلك الشيء.

وأما الثانى: فلأن الفاعل المستجمع لشرائط التأثر الذى لا يتوقف تأثيره على انضمام أمر آخر سواء كان ذلك الأمر الآخر مستندًا إليه أو إلى غيره، معناه غير معنى الفاعل الذى لا يحتاج فى فاعليته إلى أمر غير مستند إليه، بل ما يتوقف عليه تأثيره فى شيء أما نفس ذاته وشيءٍ يكون مستندًا إلى ذاته إما ابتداء أو بواسطة، فإن أريد بكون الواجب مستقلاً فى فاعليته للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد أو الكثير المعنى الأول.

فهو غير صحيح إلا بالقياس إلى المعلول الأول دون الثوانى لحاجتها إلى الواجب وغيره، وإن أريد به المعنى الثانى فهو مسلم لكن لا يكتفى بصرافة وحدته فى إيجاد ذلك المجموع من دون انضمام الجزء الآخر إليه فيلزم توقفه على جميع الأجزاء التى هى عينه، وربما يجاب عن ذلك الإشكال بأن المتعدد قد يؤخذ مجملا

---

(١) كلمة غير واضحة بالأصل.

وقد يؤخذ مفصلاً وهو بالاعتبار الأول واحد واللفظ الدال عليه مثل المجموع، وبالاعتبار الثانى كثير واللفظ الدال عليه مثل هذا وذاك، وقد يختلفان فى الحكم، فإن مجموع القوم معًا لا يسعهم دار ضيق وهم معًا لا يسعهم.

فإذا تحقق ذلك فنقول: المجموع المركب من الواجب ومعلوله إذا أخذا معًا فهو معلول، وإذا أخذا لا معًا بل متعددًا فهو علة، فإن نقل الكلام إليه بالاعتبار الثانى فإنه أيضًا لإمكانه يحتاج إلى علة.

قلنا: ذلك المجموع المأخوذ بهذا الوجه لا نسلم أنه ممكن ولا أنه واجب بل اثنان أحدهما واجب بذاته والآخر ممكن بذاته وفيه نظر، إذ التفاوت بالإجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة، والالتفات بأن يلتفت النفس إلى المركب التفاتًا واحدًا تارة والتفاتات متعددة أخرى، وليس بين المجمل والمفصل تفاوت بحسب نفس الأمر بأن يدخل فى أحدهما شىء لا يدخل فى الآخر، فلا يمكن كون أحدهما موجودًا محتاجًا إلى العلة دون الآخر ولا اختلاف بينهما أيضًا فى الأحكام الخارجية.

والتفاوت فى المثال المذكور ليس بحسب الإجمال والتفصيل، بل إما بحسب الكل المجموعى والكل الإفرادى، إذا كان المحمول فى القضية أمرًا واحدًا وإلا لكان الاختلاف راجعًا إلى المحمول وإن فرض الاتفاق فى المجموع، فإن الكل للمجموعى سواء أخذ مجملاً أو مفصلاً يسعهم الدار على وجه البدلية ولا يسعهم مجتمعين، فالحق فى المقام أن بعض المركبات التى ليس لها جزء صورى ووحدة طبيعية وجوداتها بمجرد الاعتبار، فلا حاجة لها إلى علة موجودة فى نفس الأمر، فالمجموع من الواجب والممكن سواء أخذ مجملاً أو مفصلاً ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج فيها إلى علة.

البحث الثانى: علمنا أن جملة الموجودات بأسرها موجود محتاج إلى العلة، لكن لم لا يجوز أن يكون علتها-نفسها أو جزءها، ومنشأ ذلك عدم كونه واحدًا حقيقيًّا؟ بيان ذلك أنه إذا توقف (آ) على (ب) وعلى (جـ) و (ج) على (آ) كان المجموع معلولاً وعلة، وإذا ذهب السلسلة إلى غير النهاية كان المجموع بتمامه

معلولاً وجزئه وهو وما فوق (آ) إلى غير النهاية علة له، فيجوز فى سلسلة الممكنات أن يكون كل سابق علة للاحق إلى غير النهاية فيكوم علة الجملة (ح) جزءها، وهو مجموع الأجزاء التى كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها إلا المعلول البحت، فلا بد فى الدليل المذكور من الاستعانة بالبرهان المشتمل على إبطال الدور والتسلسل.

أقول: الأصوب أن يقرر كلام المصنف بهذا الوجه، وهو أنه إن لم يكن فى الوجود موجود واجب بالذات لكانت الموجودات بأسرها سواء كانت غير متناهية بأن أو متناهية بأن يدور ممكنات صرفة وكل ممكن جائز العدم لذاته، فيجوز انتفاء الآحاد بأسرها بأن لا يوجد واحد منهما أصلاً.

ويلزم من ذلك أن لا يكون شيء منها مستندًا إلى سبب وذلك محال، لأن سبب الممكن ما لم يجب به وجوده و لم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة وجودات الممكنات متناهية أو غير متناهية يحتاج إلى علة خارجة عنها لا يقال إن أردت لجواز العدم فى الممكن إمكانه الذاتى فهو لا ينافى وجوبه بالغير ووجوده، وإن أردت به جواز العدم فى نفس الأمر، فهو غير ممنوع لأن كل واحد من الممكنات المتسلسلة فرضًا وجب وجوده بعلته وامتنع بها عدمه.

لأنا نقول: المراد هو الثانى قوله: كل منها وجب بعلته، قلنا: كلا، لأن العلة إذا كانت ممكنة صرفة بدون الواجب سواء كانت متناهية أو غير متناهية فهى مما لا يحصل بها وجوب المعلول لجواز انتفائه مع انتفائها، وإن لم يجز انتفاؤه مع تحققهما وما لم يحصل امتناع أنحاء عدم المعلول جميعًا لم يتحقق وجوبه.

ومن جملة تلك الانحناء عدمه فى ضمن عدم الكل، وهذا طور من العدم لا يحصل امتناعه إلا بدخول الواجب بالذات فى سلسلة الاستناد، ومن الاستدلات التى لا تبتنى على إبطال التسلسل فى هذا المطلب على ما قرره بعض أهل الحق مقولة على تقدير كون الموجودات منحصرة فى الممكنات لزوم الدور، إذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على إيجاد ما، لأن وجود الممكنات إنما يتحقق

بالإيجاد، وتحقق إيجاد ما يتوقف أيضًا على تحقق موجود ما، لأن الشىء ما لم يوجد لم يوجد. انتهى.

واعترض عليه بأن لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام، وإنما يلزم الدور لو توقف موجود معين على موجود يتوقف هو عليه ولم يلزم مما ذكر إذ تحقق إيجاد شىء موقف على وجود موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه، فاللازم هو التسلسل لا الدور.

وأجاب عن ذلك بعض الأعاظم: بأن طبيعة الإيجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتية، فلا محالة بتأخر وجوده من حيث مهيته عن وجود العروض والمنعوت تأخرًا ذاتيًا لا من حيث خصوص كونه هذا الإيجاد فقط، وكذلك طبيعة الوجود الإمكانى من حيث كونه وجودًا إمكانيًا مطلقًا يحتاج إلى طبيعة الإيجاد ويتأخر عنها كذلك لا لأجل كونه هذا الوجود الخاص فقط، فلا مدخلية للخصوصيات فى شىء من الطرفين، فالاحتياج دائر والدور لازم بين الطبيعتين.

هذا خلاصة ما أفاده ــ أدام الله علوّه ومجده ــ أقول: ولى فيه شك، وهو أن أحكام الوحدة العددية قد لا يثبت للوحدة الإبهامية، فإن اتصاف طبيعة الإنسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض، لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف اتصاف ذات شخصية ــ كزيد مثلاً ــ بهما فلقائل أن يقول: الاحتياج الدائر بين الطبيعتين فى صورة التسلسل بأن يكون كل واحد من أفراد إحديهما من حيث مهيته مفتقر إلى فردية من الأخرى، كذلك وبالعكس غير مستنكر كقول الصوفى:

إذا تغيبت بدا   وإن بدا غيبنى

ونظير هذا البحث ما ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى «مصارع الحكماء» رادًا عليهم فى قدم العالم وهو قوله: اعلم أن الدور فى النطفة والإنسان، والبيض والدجاج، والحب والشجر، إنما تنقطع إذا عينت الابتداء من أحد الطرفين وإلا لتوقف وجود كل منهما على وجود الآخر ولم يكن لتحصيل إحديهما دون الآخر أولوية، وذلك يؤدى إلى أن لا يحصل أصلاً وقد حصل، فلا بد من قطع الدور بأحدهما والبدو فى الأشخاص الإنسانية بالأكمل أولى.

قال المحقق الطوسى فى «مصارع المصارع» فى الجواب: أحسنت يا علامة العلماء، فيما يسأل عنه العوام والصبيان، فإنه ليس بدورًا ههنا لا فى اللفظ، لأن الشيء إذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده إلى مثل ذلك الشيء لا يكون دورًا يؤدى إلى أن لا يحصلا بل ربما يتسلسلان إن استحال وجب أن يكون له مبدأ، فههنا اشتبه الدور على المصارع.

وليت شعرى ما هذه الأولوية فى جعل الشخص مبدأ دون النطفة إن لم يكن يقرأ فى الكتب الإلهية خلق آدم عليه السلام وإذا كان المبدأ بالأكمل أولى، فلم لم يخلق الناس أولاً عقلاء كاملين، والأشجار أولاً مثمرة كاملة؟ ثم ردوا إلى النطف والجواب. انتهى.

ثم **أقول:** يمكن دفع ذلك الاعتراض عن البرهان المذكور بأنه إذا ثبت احتياج كل فرد من أفراد الوجود إلى شيء من الإيجاد لزم احتياج جميع الوجودات إليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية، وكذلك إذا ثبت احتياج كل واحد من آحاد الإيجاد على شيء من الوجود لزم احتياج جميع الإيجادات إليه بالبيان المذكور.

فإذا دار الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه أى يكون جميع أفراد كل منهما بحيث لا يشذ عنهما شيء مفتقرًا إلى فرد ما من الأخرى يلزم الدور المستحيل وبما ذكرناه يمكن تتميم دليل آخر له قدس سره فى هذا السلك وهو قوله: ليس الموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه، وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى بأدنى تأمل. انتهى. وذلك لأن الكلام عائد فيه أيضًا كما مر سؤالاً وجوابًا.

واعلم: أن الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء الإلهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب من غير أخذهم فى الاستدلال إمكان ما سواه أو الحدوث فى الأجسام كما هو مسلك المتكلمين، أو الحركة كما هو طريقة الطبيعيين المشار إليهما فى القرآن بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ

ـهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[١] بأنه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه، وهى التى أشير إليها فى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[٢].

وهم طائفة طريقتهم الاستدلال على ذات البارى تعالى بملاحظة مفهوم الوجود، وإنه يقتضى فردًا واجبًا بالذات، ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتى على صفاته، ثم بالنظر إلى صفاته على كيفية صدور أفعاله واحدًا بعد واحد من العقول المجردة أولاً، ثم النفوس الفلكية ثانيًا، ثم الأجسام الفلكية والبسائط العنصرية، ثم لمركبات من الجماد والنبات والحيوان، كل ذلك بلا ملاحظة الخلق فى شيء من لمراتب حتى إنهم لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن عتقادهم فى حق الله تعالى وصفاته وكليات أفعاله غير هذا الاعتقاد الذى هم عليه، ولا شك أن طريقتهم أشرف وأحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين لمستدلين بحدوث الأجسام وأعراضها على وجود الخالق، ثم بأحوال الخليقة كالأحكام والتغيير على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلاً.

فانظر إلى هاتين المرتبتين من مراتب الأنظار بعين الاعتبار فإنهما متعاكستان متقابلتان، فالحكيم المتأله يعدو من المعقول إلى المحسوس والمتكلم الباحث يعدو من لمحسوس إلى المعقول ﴿وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾[٣].

---

(١) سورة فصلت آية ٥٣.
(٢) سورة فصلت آية ٥٣.
(٣) سورة لقمان آية ٣٤.

فصل فى أن وجود الواجب نفس حقيقية

بمعنى أنه لا مهية له تعالى سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة المهية بخلاف الممكن كالإنسان مثلاً، فإن له مهية هى الحيوان الناطق ووجود هو كونه فى الأعيان، لأن وجوده لو لم يكن عين حقيقته كان زائدًا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب بوجه من الوجوه.

وذلك باطل كما سيجىء، ولو كان زائدًا عليها لكان عارضًا لها لكونه وصفًا ثابتًا لها، ولو كان عارضًا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقر إلى الغير وهو ذات المعروض لافتقار الحال إلى المحل فيكون وجود الواجب ممكنًا لذاته لأن كل مفتقر إلى الغير، ممكن لذاته، فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر إن كان نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم أن يكون موجودة قبل الوجود لأن العلة الموجدة للشىء يجب تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون الشىء مفيدًا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودًا، فيكون الشىء موجودًا قبل نفسه، هذا خلف، وإن كان ذلك المؤثر غير المهية يلزم أن يكون الواجب لذاته محتاجًا فى وجوده إلى الغير، وهذا ــ أى الاحتياج ــ على الواجب تعالى محال.

وقد نوقش فى هذا الدليل بأن اللازم من زيادة الوجود على ذات الواجب كون الوجود مفتقرًا إلى شىء ولا يلزم منه جواز الانفكاك عنه أو إمكانه فى نفس الأمر كما زعمه بعضهم، بل بالنظر إلى نفس ذلك الوجود، وأين هذا من ذاك؟.

إذ يجوز أن يكون العلة المقتضية للوجود هى المهية من حيث هى هى، كما أنها القابلة له أيضًا، فيتقدمه بالمهية لا بالوجود، كما أن ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود، وكما أن المهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها، وكما أن مهية الممكن قابل لوجوده مع أن تقدم القابل أيضًا ضرورى هذا حاصل ما أورده الإمام الرازى على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص.

وأجاب عنه الحكيم الطوسى ــ قدس سره ــ القدوسى فى مواضع من كتبه كـ «شرح الإشارات» ونقدى «التنزيل والمحصل» بأن الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود، وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه، فإنه ما لم يلحظ

كون الشيء موجودًا امتنع أن يلحظه مبدأ الوجود ومفيدًا له بخلاف القابل للوجود فإنه لا بد أن يلحظه العقل خاليًا عن الوجود، أى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم أيضًا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين.

فإذن هى المهية من حيث هى هى، وأما الذاتيات بالنسبة إلى المهية والمهية بالنسبة إلى لوازمها، فلا يجب تقدمها إلا بالوجود العقلى، لأن تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها إنما هو بحسب المهية فقط لا كالجسم مع البياض.

أقول: كلام هذا النحرير يحتاج إلى مزيد تتميم وتقرير، لأنه كان واجبًا عليه أن يدفع النقض أو المعارضة بالمهية القابلة للوجود، فإن المهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل لشيء يجب تقدمه بالوجود على ما هو مقبول له، فيجب تقدمها على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه، فما يجاب به عن هذا كان جوابًا عما إذا كانت فاعلة للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل بحسب الخلو وعدمه غير جار، وفى الوجود ولوازم المهية فإن خلو المهية عن الوجود ممتنع فى نفس الأمر.

وكذا عن اللوازم بحسب الذات من حيث هى هى فالأولى أن يقول: كون القابل مطلقًا مما يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم وقد مر الفرق بين القابل والعلة القابلة وقد مر أيضًا فى مبحث التلازم وجوب تأخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها، فكذلك المهية القابلة للوجود لا تقدم لها على ذلك الوجود بالوجود لأنها لا تتجرد عن الوجود، إلا فى نحو من أنحاء ملاحظة العقل بأن يحلل العقل الموجود إلى مهيته ووجود يصفها به لا بأن يكون فى تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فإنها أيضًا نحو وجود عقلى.

كما أن الكون فى الخارج نحو وجود خارجى بل بأن العقل من شأنه أن يأخذها وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين معها ويصفها به وعدم باعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه، فاتصاف المهية من حيث هى هى بالوجود أمر عقلى ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد، فإن للجسم من حيث هو هو مرتبة فى نفس الأمر متقدمة ليس فى تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله، فيصح

اتصافه بواحد منهما بخلاف المهية بالقياس إلى وجودها، إذ ليس لها مرتبة سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها بأحدهما، بل المهية ووجودها أمر واحد فى الواقع بلا تقدم بينهما ولا تأخر ولا معية أيضًا إذ ليس لها وجود منفرد لوجودها وجود آخر وقد انضما فحصل بينهما شىء من النسب المذكورة، فقابلية المهية للوجود إنما يتصور على ما صورناه، وأما فاعليته له فلا يتصور بوجه من الوجوه.

فإن قلت: تلك الملاحظة أيضًا نحو من انحسار وجود المهية فى نفس الأمر، فكيف تتصف المهية فى هذا النحو من الملاحظة بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية فى الاتصاف.

قلنا: هذه الملاحظة لها اعتباران:

أحدهما: اعتبار تخلية المهية وتجريدها عن جميع أنحاء الوجود حتى عن هذا النحو.

وثانيهما: اعتبار كونها نحوًا من أنحاء الوجود، فالمهية بأحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالآخر مخلوطة به غير متصفة، هذا غاية ما يفهم من عباراتهم فى هذا الموضع، ولبعض الفقراء بفضل الله ورحمته مندوحة عن هذا التجشم حيث حقق وقرر فى كتبه أن لوجودات الممكنات مراتب مفاوتة بحسب التقدم والتأخر والكمال والنقصان ووجود كل مهية عين تلك المهية بمعنى أن الموجود هو الوجود والمهية متحدة معه نحوًا من الاتحاد وجميع الموجودات ظلال وإشراقات الموجود الواجب القائم بذاته ولا وجود للمهيات أصلاً ولا تأثيرًا ولا تأثر فيها بل إنها اعتبارات كلية يعتبرها العقل ويتصف بها الوجودات.

فلكل مرتبة من الوجودات نعوت كلية حدية أو رسمية مسماة بالمهيات والعوارض بلا وصول رائحة من الوجود إليها ولا تعلق الجعل بها كما عليه أكابر الصوفية والموحدون، وبيانه مما يحتاج إلى مجال أوسع من هذا الموضع وقد أقام البرهان عليه فى بعض كتبه.

بل نقول: على الطريقة الرسمية وأيضًا لا يحتاج إلى ما تجشموه حيث تقرر أن الوجود فى الممكن نفس ثبوت المهية لا ثبوت شىء للمهية، فليس هناك ثبوت شىء لشىء حتى تجرى فيه قاعدة الفرعية، نص عليه الشيخ فى «التعليقات» حيث قال: فالوجود الذاتى فى الجسم هو موجودية للجسم لا كحال البياض، والجسم فى كونه أبيض لأن الأبيض لا يكفى فيه البياض والجسم. انتهى.

وقد انحرف كثير من الناظرين فى هذه العبارة وأمثالها من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية الوجود وكونه أمرًا مصدريًا لا تحقق له فى الخارج مع أنهم يعلمون أن حقيقة كل شىء هى نحو وجوده الخاص به، وكان إطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذى يكون بين المهية والوجود من باب التوسع والاشتراك، فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط الذى بين المهية وسائر الأعراض والأحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات.

والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القابلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها إلى الاستلزام قائلين: إن قاعدة الاستلزام لا تجرى فى اتصاف المهية بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا أيضًا فى اتصافها باللوازم المطلقة التى لا تقدم للمهية عليها بالوجود بل نحو آخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما فى الأجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون الأجزاء الوجودية، كالمادة والصورة سواء كانتا خارجيتين أو عقليتين.

ومن البراهين على هذا المطلب ما أفاده صاحب «التلويحات» وهو أن الذى فصل الذهن وجوده عن مهيته إن امتنع وجودها بعينه لا يصير شىء منها موجودًا فإذا صار شىء منها موجودًا، فالكلى له جزئيات أخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها إلا لمانع، بل ممكنة إلى غير النهاية، وقد علمت أن ما وقع من جزئيات كلى بقى الإمكان بعد وإذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود، فهى إذ أخذت كلية أمكن وجود جزئى آخر لها لذاتها، إذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المفروض واجبًا ممتنع الوجود باعتبار مهيته وهذا محال.

غاية ما فى الباب أن يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون ممكنًا فى نفسه فلا يكون واجبًا لأن جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة، فإذا كان شيء من مهياتها ممكنًا، فصار الواجب أيضًا باعتبار مهيته ممكنًا وهذا محال، فإذن إن كان فى الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين: فهو الوجود الصرف البحت الذى لا يشوبه شيء من خصوص وعموم وهذا كلامه نور الله سره، والإيراد عليه بأنه لم لا يجوز أن يفصل العقل أمرًا موجودًا إلى وجود ومعروض له يكون ذلك المعروض جزئيًا شخصيًا لا كليًّا؟.

وتخصيص إطلاق المهية على الكلية لا ينفع إذ المقصود أن الوجود غير زائد، بل هو نفس حقيقة الواجب، مندفع بأن كلامه مبنى على أن تشخص الشيء فى الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثانى أو مساوق له، فكل ما يفصّله الذهن إلى معروض وعارض هو الوجود لكان فى مرتبة ذاته كلية لا محالة، وكل ما له مهية فنفس تصورها لا يأبى عن أن يكون لها جزئيات غير متناهية إلا لمانع خارجى.

فحاصل البرهان أنه لما كان الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم المهيات فالواجب لو كان ذا مهية، فجزئيات تلك المهية لا يجوز أن يكون جميعها ممتنعة لذاتها وإلا لما تحقق الواجب أصلاً، ولا واجبة لذاتها وإلا لكان المعدوم واجبًا أو لوقوع الكل وكلاهما باطل، ولا ممكنة وإلا لكان هذا الواقع أيضًا ممكنًا لذاته مع أنه واجب لذاته هذا خلف.

فإذن إن كان فى الوجود واجب بالذات فليس إلا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته وما أشنع ما أورد عليه بعض الأعلام من الكرام من أن دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة، ولم لا يجوز أن يكون لمهية كلية أفراد متعددة متناهية لا يمكن أن يتعدى عنها؟.

فى الواقع، وإن جاز فى الوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهى، فهو بمعنى لا يقف، وبطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم أنه غير متناه بالمعنى الآخر فغاية ما

يلزم أن يكون الواجبات غير متناهية، فلقائل أن يمنع بطلان هذا قائلاً: إن دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب أمور غير متناهية موجودة معًا ولزوم ترتب الواجبات غير بيّن ولا مبين.

فإنا نجيب عما ذكره أولاً: بأن كل مهية بالنظر إلى ذاتها لا تقتضى شيئًا من التناهى واللاتناهى ولا مرتبة معينة من المراتب أصلاً إلا بسبب وعلة، فإذا قطع النظر عن الأسباب الخارجة عن نفس المهية لا تأبى عند العقل أن يكون لها أفراد غير متناهية، وعما ذكره ثانيًا وثالثًا، بأن الكلام ههنا ليس فى بطلان التسلسل فى الواجبات عدديًا كان أو لا يقينيًا، مترتبًا أو متكافيًا حتى قيل: إن بطلانه منظور فيه بل الكلام فى إنه إذا كان الواجب تعالى مهية كلية يمكن أن يفرض لها جزئيات وراء ما وقع ولما كان كل من الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم المهيات، فإذا وجب فرد من مهية كلية يلزم أن يكون جميع أفرادها واجبة وكذا امتنعت لو امتنع وأمكنت لو أمكن.

فنقول: تلك الأفراد المفروضة لم تكن واجبة وإلا لما عدمت، ولا ممتنعة وإلا لكان هذا الواقع أيضًا ممتنعًا هذا خلف، ولا ممكنة وإلا لكان الواجب لذاته ممكنًا لذاته، هذا أيضًا خلف، فثبت أنه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود يلزم كونه خلوًا عن المواد الثلاث وهو محال.

أقول: ومما سنح لنا فى هذا المطلب وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب «الإشراق» هو إن الوجود لو كان زائدًا على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر، فيحتاج إلى فصل مقوم فيتركب ذاته.

وأيضًا قد علمت أنه كلما صح على فرد صح على طبيعته من حيث هى، ولو امتنع شىء عليها امتنع على أفرادها، فلما لزم وقوع قول الإمكان على بعض الجواهر ضرورة لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الإمكان على مقولتها لذاتها، فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هذا خلف بكل ما له

مهية زائدة على الوجود، فهو إما جوهر أو عرض والواجب ليس جوهرًا كما عرفت ولا عرضًا لقيام العرض بغيره، فلا يكون له مهية غير الوجود.

وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب الموجودات فى الموجودية بحسب الاحتمال العقلى فى أول الأمر بمراتب المضىء فى كونه مضيئًا، فإن من الموجودات ما له ذات ووجود وموجد ويسمى موجودًا بالغير كالمهيات الممكنة عند المعتزلة والمشائين، ولا شك فى إمكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات أو الواقع فضلاً عن إمكان تصور الانفكاك، فالتصور والمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ما له ذات ووجود يكون مقتضاها بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر إلى ذاته كالواجب عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وإن أمكن تصوره فالتصور ممكن لكن المتصور مستحيل.

ومنها: ما له ذاته هي عين وجوده، فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلاً عن الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء، ولا تزيد مراتب الموجود فى الوجود بحسب العقل على هذه الثلاثة، وعليك الفرق بينهما بحسب العلو والدنو وكذلك مراتب المضىء، إذ منه مضىء بالغير كوجه الأرض والقمر المستضىء بمقابله.

ومنه ما هو مضىء بالذات بضوء هو غيره ومقتضى له اقتضاء يمتنع التخلف كجرم الشمس لو اقتضى ضوءه.

ومنه ما هو مضىء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس لو كان متجوهرًا قائمًا بنفسه، فإن المضىء ما يحصل له الظهور وإلا ما يقوم به الضوء كما يفهمه أهل اللغة، إلا أن يعنى بالقيام ما هو أعم من المجازى والحقيقى، ففى الأول مضىء وضوء ومقتضى له، وفى الثانى الثانيان، وفى الثالث الثالث.

ولا شك أن أعلى مراتب الوجود هو مذهب الحكماء فى واجب الوجود عز مجده، وما قال بعض الموحدين من المتألهين: من إن الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شىء من الأشياء بل هو حقيقتها، فقيل فيه: إنه وراء طور العقل.

أقول: إنى لأعلم من الفقراء من عنده إن فهم هذا المعنى من أطوار العقل، وقد أثبته وأقام البرهان عليه فى بعض موارده من كتبه ورسائله، و ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

(١) سورة المائدة آية ٥٤.

فصل: فى أن وجوب الوجود بعينه نفس عين ذاته

ففى هذا الفصل حكمان:

أحدهما: أن وجوب وجوده تعالى عين حقيقته المقدسة.

وثانيهما: أن تشخصه بمعنى ما به يتشخص لا المفهوم المصدرى نفس ذاته.

أما بيان الحكم الأول: فلأن وجوب الوجود لو كان زائدًا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان عارضًا لذاته، فكان معلولاً لذاته لاحتياجه إلى المؤثر، وامتناع كون المؤثر سببًا منفصلاً وإلا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبًا لذاته، هذا خلف، فلو احتاج إلى مؤثر لكان هو الذات لا غير، والعلة ما لم يجب وجودها استحال أن يوجد المعلول.

لأن وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول، وذلك الوجوب المعتبر فى ذات الواجب هو الوجوب بالذات لا بالضرورة لاستحالة كونه واجبًا بالغير لأن كل واجب بالغير ممكن لذاته، فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وهذا محال بالبديهة والكلام فيه كالكلام فى عينية الوجود سؤالاً وجوابًا فلا نعيده.

وأما بيان الحكم الثانى: فلأن تعينه لو كان زائدًا على حقيقته بأن تكون حقيقته حقيقة نوعية متخصصة بالتشخصات أو يكون بحيث يتشخص بأمر زائد على حقيقته سواء كان نوعًا منتشرًا أو محصورًا فى واحد دون غيره كالعقل والشمس مثلاً، لكان معلولاً لذاته بالبيان الذى مر فى وجوده ووجوبه، والعلة ما لم تكن متعينة لا توجد المعلول.

فيكون التعين حاصلاً قبل نفسه وهو محال لتوقف العلية على الوجود وهو مساوق للتعين، بل هو عينه ولا يرد النقض بالصور الجسمية فى كونها من حيث نوعيتها وإبهامها علة للهيولى المتشخصة، إذ الكلام فى العلة المستقلة دون الشرائط والمعينات وعلة الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما له.

واعلم: أن حقيقة الواجب كما أنه لا يمكن أن يكون معنى نوعيًا متشخصًا بأمر زائد كما علمت، فكذلك لا يمكن أن يكون معنى جنسيًا متخصصًا بفصل

أو فصول، لأن الجنس أمر مبهم فى ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه، والتقرير الجامع فى القبيلتين إن النوع لا يحتاج إلى المشخص فى قوام حقيقته وتقرر مهيته، بل فى أن يوجد ويحصل بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج إلى الفصل فى ثبوت المعنى الجنسي له لأنه عرض له كما أن المشخص عرضى للنوع والعرضى لا دخل له فى تقرير المهية، بل كل منهما لإبهامه وكونه بالقوة يحتاج إلى تحصله ووجوده إلى أمر مخصص لذاته ومقوم لوجوده.

وبالجملة مهيئ له نحوًا من أنحاء الوجود، وهذا إنما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت الوجود وإلا لكان المقسم مقومًا والخارج داخلاً، ولما ثبت من قبل أن واجب الوجود ليست له مهية إلا صرف الوجود، فكل ما فرض مقومًا لوجوده كالفصل والمشخص يكون مقومًا لنسخ حقيقته فلو كان الوجود الصرف الذى هو نفس حقيقته جنسًا للأشياء كما توهمه المتصوفة لكان الفصل مفيدًا لمعنى الجنس.

وكذا لو كان حقيقة متشخصة يتشخص زائد على ذاته لكان المعنى النوعى محتاجًا فى معناه إلى المشخص وكلاهما باطل كما علمت، فثبت أن الواجب تعالى هو الوجود البحت الذى لا يوصف أنه جنس، ولا بأنه نوع، ولا يوصف بأنه كلى أو جزئى، أى فرد من طبيعة كلية بل إنه متميز بذاته منفصل بنفسه عن سائر الموجودات لا بأمر فصلى أو عرضى، وإنه عقلى بمعنى إنه مجرد عن المادة لا بمعنى إنه كلى وإذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له، وإذ لا حد له ولا علة له فلا برهان عليه لأن الحد والبرهان كما تحقق فى «الميزان» متشاركان فى الحدود.

والشيء الذى يكون غنيًا عن كل شيء فالعلم به إما أن يكون أوليًا شهوديًا أو اعترافًا بالجهل واستدلالاً عليه بآثاره ولوازمه، وحينئذ لا يعرف حق معرفته، إذ لا يعرف بها حقيقته ومهيته فليس شيء غير واجب الوجود برهانًا عليه وهو البرهان على كل شيء، فإن العلم اليقينى بذى السبب وهو وجود جميع الممكنات لا يحصل إلا بالسبب كما ورد فى «الصحيفة الإلهية» قل أى شيء أكبر شهادة؟

قال: الله، نعم، لو استدل عليه بأوثق القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود وإنه يقتضى واجبًا بالذات كما أشرنا إليه لم يكن القياس دليلاً.

وإن لم يكن أيضًا برهانًا محضًا بل كان قياسًا شبيهًا بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس وإليه الإشارة فى قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[1].

---

(١) سورة آ عمران آية ١٨.

فصل فى توحيد واجب الوجود

بمعنى نفي الشركة عنه فى مفهوم وجوب الوجود، لا بمعنى أن نوعه منحصر فى شخصه على ما توهم لفساده كما علمت، ومجرد كونه تعالى متشخصًا بنفس ذاته لا يكفي فى استحالة الشريك له فى بادئ النظر كما زعمه بعض الشارحين، حيث قال: إن ما بيننا من أن التعين نفس حقيقته يكفي فى إثبات توحيده، فإن التعين إذا كان نفس المهية كان نوع تلك المهية منحصرًا فى شخصه بالضرورة. انتهى.

وذلك لاحتمال أن يكون هناك حقائق مختلفة واجبة الوجود تعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من إقامة البرهان على التوحيد.

فنقول: لو فرضنا موجودين واجبي الوجود، لكانا مشتركين فى وجوب الوجود علي هذا الفرض ومتغايرين بأمر من الأمور وإلا لم يكونا اثنين وما به الامتياز إما أن يكون تمام الحقيقة، أو لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها، لا سبيل إلى الأول لأن الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجًا عن حقيقة كل منهما أو خارجًا عن حقيقة أحدهما وهو أى: خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال، لأنا بينا أن وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته.

قيل: ههنا بحث لأن معنى قولهم: وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود أنه يظهر من نفس تلك الحقيقة أثر صفة وجوب الوجود، لأن تلك الحقيقة عين هذه الصفة، فلا يكون اشتراك موجودين واجبي فى وجوب الوجود إلا أن يظهر من نفس ذات كل منهما أثر صفة الوجوب، فلا منافاة بين اشتراكهما فى وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة.

أقول: معنى كلام الحكماء إن وجوب الوجود عين حقيقة الواجب، هو أن ذاته نفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام أمر آخر ومن غير ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته، أى حيثية كانت حقيقية أو إضافية أو سلبية،

وكذلك قياس سائر صفاته، وتوضيح ذلك أنك كما قد تعقل المتصل مثلاً نفس المتصل كالجزء الصورى للجسم من حيث هو جسم.

وقد يعقل المتصل شيئًا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة، فكذلك قد يعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود، وقد يعقل شيئًا ذلك الشيء هو واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقة فى الأول حقيقة الموضوع وذاته فقط، وفى الثانى: هى مع حيثية أخرى هى صفة قائمة بالموضوع حقيقية أو انتزاعية، وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففى اتصافها به تحتاج إلى عروض هذا الأمر وإلى جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها بحيث ينتزع منه هذا الأمر فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود، فلا يكون واجب الوجود لذاته، فكل واجب لذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته.

وقس عليه سائر صفاته تعالى الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما، ولا سبيل إلى الثانى لأن كل واحد منهما يكون مركبًا من ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب يحتاج إلى غيره فلا يكون واجبًا لإمكانه فيكون كل واحد من الواجبين أو أحدهما ممكنًا لذاته، هذا خلف.

فلئن قيل: لا يجوز أن يكون ما به الامتياز حينئذ أمرًا عارضًا لا مقومًا حتى يلزم التركيب.

فجوابه: إن ذلك يوجب أن يكون التعيين عارضًا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان، وليعلم أن البراهين الدالة على هذا المطلب الذى هو من أصول المباحث الإلهية كثيرة لكن تتميم جميعها يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتى والوجود المتأكد، وإن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو فى حد نفسه ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير فلا يكون واجبًا.

وهذه المقدمة مما ينساق إليها البرهان ويصرح بها فى كتب أهل العلم والعرفان، وقد أسلفنا القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين

وتبلدت منه أذهانهم وضلت مما ينسب إلى ابن كمونة وهو الذى سماه بعضهم بافتخار الشياطين لإبدائه هذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسيرة الحل، وهى أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه يكون كل منهما واجبًا بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعًا منهما مقولاً عليهما قولاً عرضًا؟ وذلك لأنا نجيب عن هذه الشبهة بأن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون انتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات، أية حيثية كانت أو مع اعتبار تلك الحيثية، وكلا الشقين محال.

أما الثانى: فلما مر من أن كل ما لم تكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن فى ذاته، وأما الأول: فلأن مصداق حمل مفهوم واحد مطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن أية حيثية كانت لا يمكن أن تكون حقائق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة فى ذاتى أصلاً [وذلك] أن كل سليم الفطرة يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا تكون مصداقًا لحكم واحد ومحكيًا عنها به، نعم يجوز ذلك إذا كانت متماثلة من جهة كونها متماثلة، كالحكم على زيد وعمرو بالإنسانية من جهة اشتراكهما فى تمام المهية لا من حيث اختلافهما بالعوارض المشخصة، أو كانت مشتركة فى ذاتى من جهة كونها كذلك، كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسية أو فى عرضى كالحكم على الثلج والعاج بالأبيضين من جهة اتصافهما بالبياض، أو كانت تلك الأمور المتباينة متفقة فى انتسابها إلى شىء واحد كالحكم على مقولات الممكنات بالموجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات أمرًا عقليًا انتزاعيًا لو كانت متفقة فى أمر سلبى كالحكم عليها بالإمكان ليسلب ضرورة الوجود عن الجميع لذاتها، وأما ما سوى أشباه تلك الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة.

بل نقول: لو نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدرى المعلوم بوجه من الوجوه بديهة أدَّانا النظر والبحث إلى أن حقيقته وما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذى لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد إذ

كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضًا هذا الوجود فرضًا مباينته أصلاً ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما أشار إليه صاحب «التلويحات» عظم الله قدره بقوله: صرف الوجود الذى لا أتم منه كما فرضته ثانيًا، فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز فى صرف شيء، فوجوب وجوده الذى هو ذاته يدل على وحدته كما فى التنـــزيل: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[1] وعلى موجودية الممكنات به كما فى قوله تعالى: ﴿ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾[2].

أقول: ولنا بتأييد الله وملكوته برهان عرشى على توحيد الواجب تعالى لما يتكفل لدفع الاحتمال المذكور ويستدعى بيانه تمهيد مقدمة، وهى أن حقيقة الواجب تعالى لما كان فى ذاته مصداقًا للواجبية للحكم عليه بالموجودية بلا جهة أخرى غير ذاته وإلا لزم احتياجه فى كونه واجبًا موجودًا إلى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة أخرى فى ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبًا وموجودًا وإلا لزم التركيب فى ذاته من هاتين الجهتين ابتداء أو بالآخرة وقد ثبت بساطته تعالى من جميع الوجوه.

نقول: ينبغى أن يكون واجب الوجود بذاته موجودًا واجبًا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر، وإلا لم تكن حقيقته من حيث هى هى بتمامها مصداق حمل الوجود والموجوب، إذ لو فرض كونه فاقدًا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل أو عادمًا لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقًا للوجود فيتحقق حينئذ فى ذاته جهة إمكانية وامتناعية يخالف جهة الفعلية والتحصيل، فيتركب ذاته من حيثيتى الوجوب وغيره من الإمكان أو الامتناع فلا يكون واحدًا حقيقيًا، وهذا معنى قولهم: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات لا ما فهموه كما سيجيء فى الفصل التالى لهذا الفصل.

---

(١) سورة آل عمران آية ١٨.

(٢) سورة فصلت آية ٥٣.

فإذا تمهدت هذه المقدمة التى مفادها أن كل كمال وجمال يجب أن يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى وفى غيره يكون مترشحًا عنه فنقول: لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية، لأن الملازمة بين الشيئين تستلزم معلولية أحدهما للآخر أو معلولية كل منهما لأمر ثالث كما تحقق فى موضعه، فعلى أى من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض، فإذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصيل لا يكون هو للآخر ولا منبعثًا ومترشحًا عنه فيكون كل واحد منهما عادمًا لنشأة كمالية وفاقدًا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له أو ممكنة، فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب، بل تكون ذاته بذاته مصداقًا لحصول شىء وفقد شىء، فلا يكون واحدًا حقيقيًا والتركيب بحسب الذات.

والحقيقة تنافى الواجبية فالواجب يجب أن يكون من فرط التحصل جامعًا لجميع النشأة الوجودية والحيثيات الكمالية التى بحسب الوجود لما هو وجود فلا مكافئ له تعالى فى الوجود بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات، وهذا البرهان وإن لم ينفع للمتوسطين فضلاً عن الناقصين لابتنائه على كثير من الأصول الفلسفية والمقدمات المطوية، لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين.

فصل فى أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

هذه العبارة موروثة من القدماء، والحق أن معناها ما تبهناك عليه فى الفصل السابق، وهو أن الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية بمعنى أن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قوله: أى ليس له حالة منتظرة، فإن ذلك أصل يترتب عليه.

هذا وذلك من خواص الواجب دون هذا لتحققه فى المفارقات عن المادة مطلقًا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم إلا بتوسط الحركة الدورية والمادة المنفعلة، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والأوضاع الجسمانية وذلك يوجب كونه جسمًا أو متعلقًا بالجسم مع كونه مفارقًا عنه بالكلية هذا خلف، والدليل على الحكم الأصل قوله: لأن ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجبًا من جميع الجهات.

وإنما قلنا: إن ذاته كافية فيما له من الصفات، لأنها لو لم تكن كافية لكان شىء من صفاته من غيره بالضرورة فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فى ذات الواجب تعالى وغيبته أى عدم ذلك الغير علة لعدمها أى لعدم تلك الصفة فى ذاته تعالى، وذلك لأن وجود العلة علة لوجود حلول وعدمها لعدمه.

ولو كان كذلك أى: لو كان وجود تلك الصفة معلولاً لحضور ذلك الغير وعدمها معلولاً لغيبته لم يكن ذاته تعالى إذا اعتبرت من حيث هى بلا شرط يجب لها الوجود لأنها إما أن تجب مع وجود تلك الصفة أو مع عدمها، فإن كان، أى الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هى هى بلا اعتبار حضور الغير.

وإن كان الوجوب مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله لذات الواجب من حيث هى هى بلا اعتبار غيبة الغير، وإذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبًا لذاته هذا خلف لأن الواجب لذاته عبارة عن موجود إذ اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عن ما سواه وجب له الوجود، وحينئذ لم يكن كذلك هذا خلف.

وههنا إيراد مشهور؟ وهو أن غاية ما لزم من الدليل أن يكون وجود الصفة أو عدمها بالغير، لا أن يكون الواجب فى ذاته أو تعينه متعلقًا بذلك الغير وذلك لأنه إن أراد باعتبار الذات من حيث هى هى ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير، فالملازمة متنوعة، إذ لا يلزم من عدم ملاحظة أمر عدم ذلك الأمر وإن أراد به اعتبارها مع عدم الغير فى نفس الأمر وجودًا وعدمًا.

فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالى ممنوع، فإن اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال، والمحال جاز أن يستلزم المحال، وهو عدم كون الواجب واجبًا فلا يظهر الخلف، والأولى أن يقرر الدليل هكذا إذا اعتبرت ذات الواجب حينئذ من حيث هى هى بلا شرط أى مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودًا وعدمًا فإما أن يجيب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال، لاستحالة وجود المعنى مع قطع النظر عن وجود العلة أو مع عدم تلك الصفة، وهو أيضًا محال بعين ما ذكرنا.

ولا يخفى: أن وجوب الذات لا يخلو فى نفس الأمر عن هذين الأمرين المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط، فيكون وجوب الذات أيضًا محالاً لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو التالى، فثبت الملازمة وبطلان التالى معلوم فكذا المقدم.

قيل: هذا الحكم منقوص بالنسب لجريان الدليل فيها، فيلزم أن تكون واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير، فيمتنع تبدلها وتغيرها مع أن ذات الواجب غير كافية فى حصولها له تعالى، لتوقفها على أمور مغايرة للذات متغيرة متجددة.

والتزم ذلك واعترف به الشيخ الرئيس فى «إلهيات الشفاء» حيث قال: ولا تبالى أن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود، فإنها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود، بل من حيث ذاتها.

أقول: تحقيق الحق فى هذا المقام يستدعى تقديم جملة من الكلام وهو: إن صفاته تعالى منها حقيقية كمالية كالقدرة والعلم ونظائرهما، وهى عين ذاته بمعنى أن ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية أخرى

كما أشرنا إليه سابقًا، ومنها إضافية محضة كالمبدئية والقبلية وغيرهما، وهى زائدة على ذاته متأخرة عنه وعن ما أضيفت بها إليه ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه، فإن الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الإضافية، بل كونه فى ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات، وهو إنما هو كل بنفس ذاته فعلّوه ومجده لا يكون إلا بذاته لا غيره.

ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية وأشباهها، والاتصاف بها يرجع إلى سلب الاتصاف بصفات النقص، وكما أن صفاته الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد ولا يكون فيها اختلاف إلا بحسب التسمية، بل جميعها يرجع إلى معنى واحد وحيثية واحدة هى بعينها حيثية الذات، فذاته بذاته مع كمال فردانيته فيه وبساطته يستحق هذه الأسباب لا بامر آخر غير ذاته كما قال المعلم الثانى: وجودٍ كله، وجوب كله، علم كله، قدرة كله، حيويةٍ كله، لا أن شيئًا منه علم وشيئًا آخر قدرة ليلزم التركيب فى ذاته، ولا إن شيئًا فيه علم وشيئًا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر فى صفاته الحقيقية.

فكذلك نقول فى صفاته الإضافية والسلبية: إنها لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وإن كانت زائدة على ذاته تعالى، فإن إضافاته إلى الأشياء وإن تعددت أساميها واختلفت لكنها كلها ترجع إلى معنى واحد وإضافة واحدة هى قيومية الإيجابية للأشياء، فمبدئيتها هى بعينها رازقيته ولطفه ورحمته وبالعكس، وهكذا فى جميعها وإلا لأدى تكثرها واختلافها إلى اختلاف ذاته، لأنها منبعثة عن ذاته والسلوب أيضًا يرجع جميعها إلى سلب الإمكان.

قال العلامة الشيرازى فى «شرح حكمة الإشراق» والمحقق الشهرزورى فى كتاب «الشجرة الإلهية» ناقلين عن الشيخ الإلهى شهاب الدين نور سره: ومما يجب أن تعلمه وتحققه أنه لا يجوز أن تلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه، بل له إضافة واحدة وهى المبدائية تصحح جمع الإضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك، بل له سلب واحد يتبعه جميعهًا وهو سلب الإمكان فإنه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما،

كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجرية والمدرية عنه وإن كانت السلوب لا تتكثر عن كل حال. انتهى.

فثبت إن إضافته تعالى إلى الأشياء إضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها إذا تمهد ما أسبقناه من الكلام الذى شهدت به عقول الأعلام من الكرام.

فنقول: إن ذاته تعالى لا يتغير بتغير جزئيات ما أضيف إليه وإن تغيرت إضافته إليها بحسب كونها متغيرة فى أنفسها، ومن حيث هى إضافة متخصصة بها لا بما هى إضافة مطلقة، لأن تلك الصفات يستلزم التعلق إلى أمر كلى كمخلوق مكلى ومرزوق كلى بالذات، وإلى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الأمر الكلى بالعرض، فذات الواجب وإن كانت غير كافية ابتداء فى حصول الصفة الإضافية له، بل يتوقف على حصول أمر ما غيره، لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لأنه معلوله بالذات أو بوساطة معلوله بالذات، والذات مستقلة فى إفادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى واجبة بسببه.

فمن حيث وجوبها بسببه تعالى واستنادها إليه لا يمكن فرض عدمها، ومن حيث إمكاناتها فى حدود أنفسها لا يتعلق إضافة المبدئية والخالقية وغيرها، فبالحقيقة هذه الصفات النسبية لا تحصل إلا به تعالى، لأن الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره فى نفسه غير موجود من حيث هو أثر من آثاره ولمعة من أنواره مرتبط به ومتعلق لإضافته، وبهذا الاعتبار هوكالإضافة إليه حاصلان من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء آخر فيه، وذلك الغير سواء كان واحدًا أو متعددًا فى حكم أمر واحد كلى بهذا الاعتبار وإنما التعدد والاختلاف بحسب حالها فى حدود أنفسها، وذلك لا يوجب تعددًا واختلافًا لا فى ذاته تعالى ولا فى صفاته.

والحاصل: أن صفاته تعالى الإضافية وإن كانت زائدة على ذاته تعالى، لكن لا يحصل بها كثرة فى ذاته ولا أيضًا بتغير ذاته تعالى لأجلها لأنها لا تختلف بحسب معانيها فى أنفسها حتى توجب تكثر اعتبارات واختلافات حيثيات فى ذات الأول تعالى كما ذكرنا، والتعددات والتحددات الواقعة فيها إنما هى بالقياس إلى الأشياء المتعلقة هى بها المتعددة أو المتحددة فى أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض.

وأما بالنسبة إلى الذات الأحدية الواجبية المتعالية، فليست إلا واحدة منتسبة إلى ذلك الجناب بانتساب واحد جلي يتضمن سائر الانتسابات وهى إما مرتبة ترتبًا سببيًا ومسببيًّا على حسب ترتب مفطوراته ومبدعاته، فلا يوجب تكثرًا فى ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الأشياء الكثيرة المترتبة تكثرًا فى ذاته، وهذا معنى ما نقل عن الأقدمين من الفلاسفة: إن نسبة الأول إلى الثانى أم جميع النسب وأما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المنصرمة فى أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض فلا توجب تغيرًا فى ذاته تعالى لأنها بالقياس إلى ذات الواجب فى درجة واحدة بلا تجدد ولا تصرم، بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة إنما يتحقق للمسجونين فى سجن الزمان المطمورين فى كورة المكان.

وأما الواجب تعالى فهو أرفع وأعلى من أن يقع فى التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية: ليس عند ربك صباح ولا مساء، يعنى إن نسبة ربك المنزه عن وصمة الغير والتجدد إلى جملة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعية قومية غير زمانية، ومن ههنا يظهر لك معنى كلام الشيخ فى «التعليقات»: إن الأشياء كلها عند الأوائل واجبات ليس هناك الشبه، فإذا كان شىء لم يكن فى وقت فإنما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل، فإنه كلما حدث استعداد من المادة حدثت فيها صورة من هناك، إذ ليس هناك منع ولا بخل، فالأشياء كلها واجبات لا تحدث وقتًا وتمتنع وقتًا ولا تكون هناك كما تكون عندنا.

فصل فى أن الواجب لذاته لا يشارك الممكنات فى وجوده

اختلفت كلمة أرباب الأنظار، وأصحاب الأفكار فى أن موجودية الأشياء بماذا، فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أن موجودية كل شىء باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادًا ذاتيًا كما فى الواجب، أو عرضيًا كما فى الممكن.

وذلك المفهوم عنده أمر بسيط كسائر المشتقات لا يدخل فيه المبدأ ولا الموضوع لا عامًا ولا خاصًا بديهى يعبر عنه فى الفارسية «هست» وليس للموجود عنده قيام لا بالمهيات الممكنة ولا بنفسه كما فى الواجب عند غيره ولا اتصاف لشىء من الأشياء بالوجود عنده إلا فى الاعتبار العقلى المخالف للواقع كما صرح به فى تعاليقه على كتاب «التجريد» وذهب أبو الحسن الأشعرى وأتباعه إلى أن وجود كل شىء عين مهيته.

بمعنى أن المفهوم من وجود الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مثلاً، ولفظ الوجود فى لغة العرب كمرادفاته فى سائر اللغات مشترك بين معانى لا تكاد تنحصر، وجمهور المتكلمين على أن الوجود عرض قائم بالمهية فى الواجب والممكن جميعًا قيام سائر الأعراض بمحالها.

والمشهور من مذهب الحكماء المشائين أنه كذلك فى الممكنات، وأما فى الواجب فهو عندهم عين ذاته تعالى — يعنى أن حقيقته وجود خاص قائم بذاته من غير افتقار إلى فاعل بوحده أو محل يقوم به — وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة، وإن كان مشاركًا لها فى الوجود المطلق، ويعبرون عنه بالوجود البحت، والوجود بشرط لا بمعنى أنه لا يقوم بالمهية أصلاً، وحين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص محتاج إلى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدل العام.

أجابوا: بأن وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية غنى فى التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب، ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجى كما أن كون الشىء أخص من مطلق المهية أو الشيئية لا يوجب احتياجه إليها، كيف؟ والمطلق اعتبارى محض، والوجودات

عندهم حقائق متخالفة متكثرة لا بمجرد عارض الإضافة إلى المهيات ليكون متمتاثلة الحقيقة، ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسًا لها إلا أنه لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى أقسام الشىء توهم أن تكثر الوجودات إنما هو بمجرد الإضافة إلى المهيات المعروضة لها.

وزعمت جماعة من الآخرين: أن الوجود عام أمر عقلى انتزاعى من المعقولات الثانية، وهو ليس عينًا لشىء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن.

إلا أن الأمر الذى هو مبدأ لانتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته إلى هذا المذهب مال صاحب «الإشراق» كما يظهر لمن تتبع كتبه وطائفة أخرى ذهبوا إلى أن موجوديته تعالى إنما هى بكونه وجودًا خاصًا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقى الذى هو الواجب بالذات، فالوجود عندهم واحد شخصى والتكثر فى الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها، فإذا نسب الوجود الحقيقى إلى الإنسان مثلاً حصل موجود، وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر وهكذا.

فمعنى قولنا: الواجب موجود إنه وجود، ومعنى قولنا: الإنسان أو الفرس أو غيره موجودان له نسبة إلى الواجب، حتى إن قولنا: وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا: إله زيد وإله عمرو، ففهم الموجود حينئذ أعم من الوجود القائم بذاته، ومن الأمور المنتسبة إليه نحوًا من الانتساب.

فإن صدق المشتق لا ينافى قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذى مرجعه سلب القيام بالغير، ولا كون ما صدق عليه أمرًا منسوبًا إلى المبدأ لا معروضًا له بوجه من الوجوه على أن أسر إطلاق اللغويين وأرباب اللسان لا عبرة به فى تصحيح الحقائق العقلية.

وقالوا أيضًا: كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامية والبديهيات الأولية لا يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة متشخصية مجهولة الكنه وثانوية

المعقول ومتأصلة قد يختلف بالقياس إلى الأمور ونسبوا هذا المذهب إلى أذواق المتألهين من الحكماء وهو غير مرضى عندى لما بينته فى موضعه.

وما يفهم من أواخر كتاب «التلويحات» لصاحب «الإشراق» هو: أن وجود المجرد سواء كان واجبًا أو ممكنًا عقلاً أو نفسًا عين ذاته فالمجردات عنده على هذا الرأى وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له أولاً على كون مهية النفس الإنسانى هى الوجود، ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها، واقتصر فى بيان ذلك بقوله: وإذا كان تعالى على هذه البساطة فالعقول أولى.

ثم إن الدائر على ألسنة طائفة من المتصوفة: إن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكًا بأنه لا يجوز أن يكون عدمًا ولا معدومًا وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود أو مع الوجود لما فى ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين أن يكون وجودًا وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أو مجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق وضرورة أنه يلزم من ارتفاعه أن ارتفاع كل وجود ولا يخفى أن هذا القول يرجع فى الحقيقة إلى أن الواجب ليس بموجود بالذات وإن كل موجود حتى الأشياء الخسيسة واجب، تعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

لأن الوجود المطلق مفهوم كلى عقلى لا يحقق له إلا فى الذهن، ولا شك أن تكثر الموجودات التى هى أفراده وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل، بل الأمر بالعكس، إذ العام لا تحقق له إلا فى ضمن الخاص، نعم، إذا كان العام ذاتيًا للخاص يفتقر هو إليه فى تقومه فى العقل، وأما إذا كان عارضًا فلا.

وأما قولهم: يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه، وما يمتنع عدمه فهو واجب، فمغالطة منشئها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض؛ لأنه إنما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع، بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذى هو الواجب كسائر اللوازم العقلية للواجب مثل الشيئية والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها لائق، بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشىء بنقيضه لأنا نقول: الممتنع اتصاف الشىء بنقيضه بمعنى

حمله عليه بالمواطأة مثل قولنا: الوجود عدم، لا بالاشتقاق مثل قولنا: الوجود معدم، كيف وقد اتفقت الحكماء على أن الوجود المطلق العام معدوم، وما أدى إليه نظرنا بعد الأنظار الدقيقة والأفكار العميقة والرياضات العقلية والمجاهدات الشرعية هو أن موجودية كل شيء ــ كما أشرنا إليه سابقًا ــ إنما هي بكونه عين حقيقة الوجود؟.

فى الواقع، فإن للوجود مفهومًا وهو من المفهومات الاعتبارية ومعقولات الثانوية وله حقيقة وذات، بل الحقيقة فى كل شيء هو نحو وجوده الخاص به، وليست الوجودات الخاصة أمورًا ذهنية كما يقوله الإشراقيون، ولا التفاوت بينها إنما يكون بالذات كما يقوله المشاءون، بل الشدة والضعف والكمال والنقص، فوجود كل شيء عين حقيقته فى الواقع سواء كان الموجود بحيث لا يمكن للعقل تحليله إلى مهية، ووجود كالواجب، أو أمكن كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود فى كل شيء وهو أولى بأن يكون ذا حقيقة من ذلك الشيء، كما أن البياض أولى بأن يكون أبيض مما يعرض له البياض.

وكما أن المضاف بالحقيقة هو الإضافة وغيرها مضاف بالعرض لا بالذات كما عرفت، فالوجود موجود بالذات، والمهيات موجودة بالعرض، وبرهان ذلك مذكور فى «الحكمة المتعالية» من كتبنا.

ولما كان من الظاهر أن المصنف اختار مذهب المشائين القائلين: بعروض الوجودات للمهيات الممكنة مع كونها متخالفة الحقائق ومخالفة للوجود الواجب القائم بذاته لا بمهية من المهيات، فلزمه أن يبطل كون الوجود معنى واحدًا نوعيًّا مقولاً على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات بالتواطؤ فقال: لأنه ــ أى الواجب ــ لو كان مشاركًا للممكنات فى وجوده لوجود المطلق أى طبيعة النوعية من حيث هو هو، أما أن يجب له التجرد عن العروض أو اللاتجرد والعروض لها إو لا يجب له شيء منهما ــ أى من التجرد والعروض للمهية ــ وأقسام التالى بالبرهان باطلة فكذا المقدم.

وأشار إلى بطلان كل منهما فقال: فإن وجب له التجرد وجب أن يكون وجود الممكنات مجردًا غير عارض للمهيات لامتناع تنافى اللوازم مع اتحاد الملزوم وهو محال ــ أى عدم عروض الوجود فى المهيات الممكنة محال ــ لأنا نعقل مهية الممكن مثل المسبع أى الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية أو السطح المحاط بسبعة خطوط متساوية وكان المراد هو الأول مع الشك فى وجوده الخارجى، فلو كان وجوده ــ أى وجود الممكن كالمسبع وغيره ــ من المهيات نفس حقيقته لكان الشىء الواحد معلومًا ومشكوكًا فيه فى حالة واحدة وهو محال.

لا يخفى: أن الشك فى مقابل التصديق لا فى مقابل التصور لاستلزامه له، وكلام المصنف فى قوة قياس اقترانى من الشكل الثانى، فعلى هذا لا يتكرر الأوسط إذ حاصله أن المسبع متصور ووجوده غير مصدق به، فالأولى أن يقال: إنا نعقل المسبع مع الغفلة عن وجوده.

أو يقال: إنا نحكم على المسبع بأنه مسبع ونشك فى وجوده، فلو كان وجوده نفس حقيقته لما أمكن الشك فيه ضرورة أن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى، وأيضًا الحمل فى الأول غير مفيد وفى الثانى مفيد فلا يكون الوجود نفس الحقيقة.

قال بعض الشراح: هذا الدليل إنما يتم إذا كانت المهية معقولة بالكنه.

أقول: ليس بشىء لأن المسبع وغيره من الأشكال مهياتها مؤلفة من الأبعاد والأقدار والزوايا والأضلاع، وهذه كلها أمور بديهية معلومة بأدنى التفات من النفس، وكذا القول فى كثير من المهيات التى يحصل صورها فى العقل بالنظر أو بالبديهة مع الشك فى وجودها كيف وكل صورة حاصلة من الشىء فى الذهن، فهى بنفسه معلومة لنا بالكنه وإن كانت وجهًا لشىء آخر، فذلك الشىء وإن كان معلومًا بهذا الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من وجوهه.

لكن عين هذا الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول صورته المطابقة، وبالجملة عند تصورنا لشىء من الأشياء سواء كان بالكنه أو بالوجه يحصل عند العقل صورة، وتلك الصورة لا محالة مهية من المهيات حاصلة عندنا بنفسها معقولة لنا بكنهها،

ويمكن لنا الشك فى وجودها أو الذهول عنه، لكن يرد على الدليل كون أنه إثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئى وإنه غير جائز.

وأجيب عنه: بأن المطلوب ههنا رفع الإيجاب الكلى، وهو أن وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة، والمثال الجزئى كاف فى هذا المقصود لا يقال: المقصود إثبات أن الواجب لذاته لا يشارك شيئًا من الممكنات فى الوجود، وهذا إنما يثبت لو ثبت عروض الوجود فى الممكنات لها، والمثال الجزئى لا يفيد هذه المقدمة الكلية لأنا نقول: مقصودهم وإن لم يظهر من عبارة المصنف هو أن الوجود ليس محمولاً على وجود الواجب ووجودات الممكنات بالتواطؤ، وهذا يثبت بالمثال الجزئى هكذا قيل وفيه ما فيه.

ومما يجب أن يعلم أن هذا الدليل وأمثاله، لا يدل على زيادة الوجود المطلق للمهيات، بل إنما دلت على زيادة الوجود الخارجى، بيان ذلك أن نحو موجودية الأشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها، فإن تصور الشىء الخارجى لا يمكن إلا بحصول مهيته فى الذهن من دون وجوده، إذ لو تصور وجوده الخارجى أو نحو موجوديته واتصافه بالوجود الخارجى لزم منه أن يكون الشىء من حيث إنه موجود فى الخارج موجودًا فى الذهن.

ولزم أيضًا أن يترتب على الشىء فى الذهن آثاره وأحكامه الخارجية من الحركة والسكون والحرارة والحيوية والتغذية والنمو وغيرها، وكلاهما ممتنع، فحينئذ نقول: لو أريد بالمهية التى حكم بها أنها معقولة بالكنه المهية الخارجية فغير مسلم أنها معقولة بالكنه، وإن أريد بها المهية الحاصلة فى الذهن أو المطلق فمسلم أنها معقولة بالكنة لكن قولهم مع الشك فى وجودها أو الغفلة عنه غير ممنوع إن أريد منه أعم من الوجود الذهنى والخارجى والممنوع إن أريد منه الخارجى فيلزم منه زيادة وجود الخارجى للمهية العقلية لا زيادته للمهية الخارجية، ولا زيادة الموجود المطلق للمهية المطلقة، على أن معنى كون المهية موجودة فى الخارج عندنا هو انتزاعها من وجود خارجى، وفهمها عنه وحملها عليه حملاً بالذات أو بالعرض كما علمت من طريقتنا.

وإن واجب الوجود ــ أى بحسب طبيعته النوعية ــ اللاتجرد والعروض للمهية لما كان وجود البارى مجردًا، إذ مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف هذا خلف، أي اللامتجرد فى وجود البارى تعالى ممتنع، لما ثبت بالبرهان أن وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شيء يعرض له الوجود وإلا لكان فيه جهة إمكانية وهو محال، وإن لم يجب له ــ أى للوجود من حيث حقيقته وذاته شيء منهما ــ كان كل منهما ــ أى من التجرد واللاتجرد ــ له ممكنًا، فيكون واحد منهما لإمكانه وعدم لزومه معلولاً لعلة فيلزم افتقار الواجب فى تجرده إلى الغير، فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات، هذا خلف بالبرهان السابق، فإذًا وجود الواجب غير مشارك لوجود الممكنات، بل مباين لوجودها مع اشتراك الجميع فى مطلق الوجود العام المقول عليهما قولاً عرضيًا.

أقول: هذا الدليل يتوقف بتمامه على أن الطبيعة النوعية لا تختلف بالكمال والنقص، والشدة والضعف والقيام بالذات والحلول فى الغير، وليس لهم برهان على ذلك، وغاية ما ذكروه فى نفى الشدة والضعف والزيادة والنقصان فى الذاتيات هى أن الأشد والأزيد إما أن يشتملا على شيء ليس فى الأضعف والأنقص أولاً، وعلى الثانى لا يكون بينهما فرق، وعلى الأول إما أن يكون ذلك الشيء معتبرًا فى المهية أو لا، وعلى الأول لا يكون الأضعف من تلك المهية ضرورة انتفاء المهية بانتفاء جزئها وعلى الثانى لا يكون فى الذاتى، بل فى الخارج، وهو خلاف المفروض وذلك فاسد بوجوه:

الأول: إنه مصادرة على المطلب الأول، إذ الكلام فى أن التفاوت بين شيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه، والحاصل أن المشهور عند الجمهور وإن كل متمايزين فى الوجود أو العقل، فتمايزهما وافتراقهما إما بتمام مهيتهما أو بشيء من نسخ مهية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك فى جزء آخر كالجنس أو بأمور عرضية بعد اتفاقهما فى تمام الحقيقة المشتركة بينهما، وههنا نحو آخر من الامتياز ذهبت إليه فلاسفة الإشراق وهو الافتراق بكمال ونقص وقوة وضعف فى نفس المهية بما هى هى،

بأن يكون نفس المهية مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها ولها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق، والدليل المذكور لا ينفى هذا الاحتمال الذى هو محل الخلاف.

الثانى: إنه منقوض بالعارض، وما ذكر فى دفع النقض فى بعض الحواشى للتجريد غير دافع له كما يظهر لمن راجعه.

الثالث: إن معارض بالخط المستقيم الطويل والقصير، فإن التفاوت بينهما بنفس الخط الذى هو واحد نوعى بالاتفاق.

الرابع: إن الاختلاف بين السوادين الشديد والضعيف ليس بأمر خارج عن السواد وهو ظاهر، فهو إما بفصل أو بنفس السوادية المشتركة.

الأول باطل، فتعين الثانى وهو المطلوب.

بيان بطلان الأول، إن الفصل الذى يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لمهية السواد المشترك على تقدير جنسيه وإلا لم يكن مميزًا لها كما علمت مرارًا، وإن الفصل عرضى لمهية الجنس ومفهومه خارج عنها، فحاله بالقياس إلى مهية الجنس كحال سائر العرضيات، فإذا كان التمامية والشدة فى السواد من جهة الفصل الذى معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه.

فلئن قيل: إن الذى يقال بالتفاوت على الإفراد هو العرضى المحمول كالأسود على معروضات مبدأ الاشتقاق وهى الأجسام فى مثالنا هذا لأجل اشتمال بعضها على فرد من أفراد المبدء له تمامية فى حد فرديته الغير المشتركة، وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك بحسب نفس فرديته أيضًا، ومن دون التفاوت بين أفراد المبدأ بالقياس إلى المفهوم المشترك بينهما، فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف فى أفرادها الشديدة والضعيفة مطلقًا، وإنما المشكك مفهوم الأسود على معروضى الفردين المختلفين شدة وضعفًا فى حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وإن كانت مهيتها بحسب ملاحظة العقل غير مهية السواد الذى هو الجنس، لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسى، فالتفاوت بحسبها لا يوجب أن يكون تفاوتًا فى غير معنى السواد.

قلنا: إن القول بأن الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل فى السوادية ولا اختلاف حمل السواد عليهما بوجه، بل التفاوت إنما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه لا غير بعيد عن الصواب، فكيف وإذا كان الاختلاف الذى بين المبدأين موجبًا لاختلاف المشتق على المعروضين، فلم لا يكون ذلك الاختلاف مقتضيًا لاختلاف صدق المبدأ على الفردين؟.

فإن قلت: إن ذات الشىء وحقيقته إن كانت هى الكاملة، فالمتوسط والناقص ليسا ذاته وحقيقته، وكذا إذا كانت كل من المتوسط والناقص فالباقيان ليسا من تلك الحقيقية بعينها، **قلت**: إن ما لا يحتمل التعميم والتفاوت إنما هى الوحدة العددية.

وأما الوحدة المعنوية فللخصم أن يقول: هى الجامعة للحدود الثلاثة الزائد والناقص والمتوسط.

فإن قلت: الكلى الطبيعى موجود عندهم فى الخارج، فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود فى الخارج وإن كان ظرف عروض الاشتراك والكلية له إنما هو الذهن، فما بقى عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات إما أنه مطابق للكامل أو الناقص أو المتوسط، وعلى أى تقدير فما يكون مطابقًا للجميع ولا مقتضيًا إلا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقى من المراتب مستندة إلى أمر خارج عن الطبيعة المشترك وهو المراد.

قلت: الكلى الطبيعى على الوجه الذى تصورته إنما يتحقق فى المتواطئ من الذاتيات دون المشكك، فإن المهية التى إذا جردت عن الزوائد متفقة غير متفاوتة منحصرة فى المتواطئات والمشكك ليس من هذا القبيل، بل هذا أول المسألة، فإن كل مرتبة توجد منه فى الخارج فى ضمن شخص أو أشخاص متعددة لو أمكن وجودها فى العقل، فهى بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها فى الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس إلى تلك الأفراد دون غيرها، وكذا حال مرتبة أخرى له أيضًا على هذا القياس.

فتلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة فى الذهن ليست فى التمامية والنقص بمنزلة واحدة، فلا تعرض لواحدة منها الكلية والعموم بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب، نعم الجميع مشتركة فى نسخ واحد مبهم غاية الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن الاختلاف فى الأفراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث التشكيك على وجه يتضمن دفع الشكوك إنما يطلب من «الأسفار الأربعة» ومن «السوانح العرشية» المذكورة هناك فى إثبات التفاوت فى الذاتيات هو أن أجزاء الزمان متشابهة المهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بأمر خارج عن ذاتها.

وبالجملة الدليل المذكور فى هذا الفصل على نفى زيادة حقيقة الوجود للمهيات إنما يتم لو لم يكن الوجود متفاوتًا فى نفس حقيقته، إذ مع قيام هذا الاحتمال فى الوجود لا يجب اتفاق مقتضى حقيقته فى جميع المراتب والأفراد فى التجرد والحلول كيف؟ والمهية الجوهرية كالإنسان وغيره قد توجد فى الخارج لا فى محل أو فى الذهن فى المحل مع كونها واحدة نوعية؟.

فالحق أن الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل بل لا يعرض لها الكلية وإنما الكلى هو الأمر المصدرى البديهى التصور من أوائل العقليات الذى هو العرض لعام للجميع وأفراده ليست متخالفة الذوات والحقائق، بل بالهويات التى ليست بأمور زائدة على حقيقة الوجود، فإن التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة فى نسخ الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات، والحقيقة بأنحاء الاختلافات التشكيكية من الأولوية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف، فالوجود الذى لا سبب له أولى بالموجودية من غيره وهو مقدم على جميع الموجودات تقدمًا ذاتيًا، بل الموجودات كلها كظلال ورشحات لنور وجوده وبحر خيره وجوده.

وكذا كل من الوجودات العقلية متقدم على تاليه ووجود الجوهر مقدم على وجود العرض، والوجود المفارقى أقوى من الوجود المادى، والقار من الوجود أقوى من غير القار منه، ووجود نفس المادة القابلة أضعف الوجودات الجوهرية،

كما أن وجود الحركة والزمان والعدد وأشباههما من ضعف الوجود وأخس الوجودات العرضية ولذلك هي واقعة فى حاشية الوجود، نازلة فى صف فعال مجلس الإفاضة والجود.

والمشاءون إذ قالوا: إن العقل مثلاً متقدم بالطبع على الهيولى، أو الهيولى والصورة متقدمتان على الجسم الطبيعى، فليس مرادهم إن مهية شيء من تلك الأمور متقدمة على مهية الآخر أو حمل الجوهر على الجسم وجزئيه يتقدم ويتأخر، بل المقصود أن وجود ذلك متقدم على وجود هذا، فالعلية والمعلولية والتأثير والتأثر والكمال والنقص فى الأشياء بسبب الوجودات وفى الوجودات بنفس هوياتها العينية لا بأمر آخر.

فالوجود الواقع فى كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوع آخر فى مرتبته ولا وقوعه فى مرتبة الآخر سابقة أو لاحقة، وأشد المتعصبين فى باب اعتبارية الوجود وكونه أمرًا عقليًا لا تحقق له فى الخارج هو صاحب «الإشراق» حتى إنه منع كون وجود الواجب عين ذاته، حيث قال فى كتبه من إنه: ليس فى الوجود ما عين مهيته الوجود، فإنا بعد أن نتصور مفهومه، قد نشك فى أنه هل له الوجود أم لا؟.

فيكون له وجود زائد وكذلك نجرى الكلام فى وجوده فيتسلسل إلى غير النهاية ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى، وجوابه إن حقيقة الوجود كنهه لا يحصل فى الذهن إذ كل ما حصل فى الذهن فهو أمر كلى وإن تخصص بأمور وحقيقة الوجود ليس كليًا كما عرفت، وما حصل منها فيه أمر انتزاعى عقلى وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بمهيته التى هى عبارة عن الأنينة لا محال لهذا الشك، والأولى أن يورد هذا الوجه معارضة إلزامية للمشائين كما فعله فى «حكمة الإشراق».

لأنهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للمهية بما مر من إنا نعقل المهية ونشك فى وجودها والمشكوك فيه نفس المعلوم ولا داخلاً فيه أو متغايران فى الأعيان،

فالوجود زائد على الماهية ألزمهم بعين هذه الحجة بقوله: إن الوجود أيضًا كوجود العنقاء مثلاً فهمناه و لم نعلم إنه موجود فى الأعيان أم لا؟.

فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل موجودًا مرتبًا موجودًا معًا إلى غير النهاية، ولكن ما أوردناه عليه يجرى مثله فى أصل الحجة فينهدم الأساسان.

فصل فى أن الواجب لذاته عالم بذاته

لأنه ــ أى الواجب ــ مجرد عن المادة وعلائقها إذ لو لم يكن مجردًا عن المادة لكان إما منقسمًا أو حالاً فى محل أو يكون نفس المادة القابلة للصور والأعراض الجسمانية، إذ المادى لا يخلو من أحد هذه الأمور والتوالى بأسرها باطلة، فكذا المقدم.

أما الأول والثانى، فلاستلزامهما التركيب والاحتياج إلى الغير فى الوجود وهما ممتنعان فى حق البارى تعالى.

وأما الثالث، فلأن المادة كما علمت ضعيفة الوجود لا تتقوم بنفسها، بل بما حل فيها لأنها محض القوة والفاقة والواجب تعالى محض الفعلية والتحصل، فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذو مادة فيكون مجردًا، كيف؟.

وهو تعالى مجرد بذاته عن كل معنى غير الوجود فضلاً عن المادة وغواياتها، وكل مجرد عن المادة القائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية عالم بذاته، وأشار إلى بيان هذه المقدمة بقوله: لأن ذاته حاصلة عنده ــ أى ذات المجرد القائم بنفسه ــ حاصلة له بخلاف القائم بغيره، سواء كان مجردًا كالصور العقلية القائمة بالنفس أو ماديًا كالصور النوعية القائمة بالمواد وكل ما حصل له شىء مجرد فهو عالم به، فيكون كل مجرد عالمًا بذاته.

لأن العلم هو حصول حقيقته الشىء مجردة عن لمادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود لئلا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها.

واعلم: أن المراد بالعلم إن كان هو التعقل، فيجب فى المعلوم التجرد التام عن المادة، أى عنها وعن لواحقها وإن كان مطلق الإدراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو ما من التجرد.

وبيان ذلك: إن الشىء لا يخلو إما أن يكون مقارنًا لأمور غريبة عن مهية مقارنة مؤثرة فيه، كمقارنة الإنسان فى الخارج لأمور غريبة مؤثرة فيه من وضع ومقدار وكيف وأين، بحيث لو انفكت عنه لانعدم أو مقاومة غير مؤثرة كمقارنة السواد للحركة حيث لا يرتفع أحدهما برفع الآخر، وإما أن يكون مجردًا عما

سواه من الأغشية والملبوسات، كالإنسانية المطلقة المطابقة لأفرادها المتفاوتة فى العظم والصغر، المختلفة فى الوقع والأين والمتى ولو لم تكن الإنسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيها.

وقد علمت أن كل حقيقة يلحقها أمر غريب عن ذاتها، فإنما يلحقها لا لذاتها، بل بجهة استعدادية تلحقها وإلا لم يتخلف عنها، وقد علمت أن جميع جهات الاستعداد والقوة منشأها الهيولى الجسمية، فكل متلبس بأمر غريب عن ذاته، فهو مادى والعلم عبارة عن امتياز الشىء عن غيره، فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطًا بغيره لا يكون معلومًا بل يكون مجهولاً.

فالمعلوم إما مجرد عما سواه بالكلية أو عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة فى وجوده، وإما مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة الأول يسمى معقولاً، والثانى محسوسًا سواء كان مبصرًا أو ملموسًا أو مشمومًا أو مذوقًا أو مسموعًا أو متخيلاً أو متوهمًا، فكل إدراك يكون بنحو من التجريد عن المادة وملابسها شديدًا أو ضعيفًا، فالحس كالبصر مثلاً يأخذ الصورة عن المادة ويجردها عنها، لكن لا يجردها عن اللواحق من اللون والوضع وغيرهما، بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة.

وأما الخيال، فإنه يجرد الصورة المتروعة عن المادة تجريدًا أشد لكنه لا يجردها عن اللواحق المادية بالكلية.

وأما الوهم، فإنه قد تعدى قليلاً عن هذه المرتبة فى التجريد لأنه يدرك أمورًا غير مادية فى ذاتها ويأخذها عن المادة إذا عرض لها أن يكون فى مادة، فهذا التزع والتجريد أشد استقصاء وأقرب إلى حاق كنه الشىء وذاته من التجريدين السابقين إلا أنه مع ذلك لا يجرد الصور عن لواحق المادة بالكلية، بل يأخذها جزئية وبالقياس إلى مادة مخصوصة وبمشاركة من الخيال.

وأما القوى العاقلة، فالصور المستثبتة فيها إما صور ليست مادية فى نحو من أنحاء الوجود أصلاً، وإما صور ليست مادية فى ذاتها ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة أو صور وجودها الخارجى ووجود مادى، ولكن قد تجردها العاقلة عن

المادة وملابسها وغواشيها تجريدًا تامًّا ونزعًا محكمًا حيث وصلت إلى حاق كنهها وتلاقت ذاتها بلا حجاب من أمر غيب، وكما أن كل معلوم إذا كان وجوده الإدراكى مع غواشى المادة كان محسوسًا لا معقولاً لمصادفته عوارض غريبة ممتنعة عن الانطباق على كثير منه وإذا كان فى جوهر غير جسمانى كان معقولاً لا محسوسًا لخلوه عنها، فكذلك من جانب المدرك.

إذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة، فتلك الصورة لا محالة تحل فى مادتها، إذ لو تحل فيها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة قوام ووجود دون المادة فلم تكن جسمانية، هذا خلف، فلزم من ذلك أن تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم تكن خالية من الغواشى التى توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين، وكل جوهر قدسى تحل فيه صورة إدراكية، فيمتنع أن يكون معها أمور مادية من اللون والوضع وغيرهما، فهى لا محالة معقولة غير ممتنعة الاشتراك لعدم المادة وغواشيها.

فإن قلت: لم صار الوضع واللون وغيرهما إذا قارنت الجسم صيرته مشارًا إليه محسوسًا وإذا قارنت الجوهر العاقل لم تصيره كذلك؟.

قلت: لأنه إذا قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه، إذ لوكانت مؤثرة فيه لكان يعدم رفعها عنه، كما أن المتخيل لا يخلو من اقتران عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلاً والمعقول لا يأبى كونه معقولاً عن تجرده عن العوارض واقترانه بها لعدم تأثيرها فيه حين كونه معقولاً عن المادة، فقد تحقق من تضاعيف ما ذكرناه أن مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردًا بالكلية سواء كان بحسب ذاته مجردًا أو بتجريد مجردًا إياه.

ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقًا بها نوع تعلق، وإن كان مدار الإدراك مطلقًا على نحو من التجريد، لكن التعقل إنما يكون بتجريد تام ونزع محكم سائر الإدراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار العقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبى المدرك والمدرك وكل ذات يكون فى غاية التجرد والتبرئ عن المادة وملابسها وجودها فى نهاية الاستقلال

والغناء عما سواه، فيكون عالمًا بذاته علمًا تامًّا، فالبارى تعالى عالم بذاته وهو المطلوب، فوجوده الذى هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم، وكذا كل مفارق فى اللوجود عن المادة.

والفرق بين البارى تعالى وبين العقول المفارقة، إن علومهم وإن كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين مهياتهم لزيادة الوجود على المهية هناك بخلاف الواجب، فإن علمه عين ذاته كما أنه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه تعالى.

واعترض الإمام الرازى: فى «مباحث المشرقية» على الحكماء حيث ذهبوا إلى أن علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته، بأن الأشياء التى تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها غير زائدة على ذواتها لكان من عقلها عقلها لذواتها وليس كذلك، إذ إثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج إلى تجشم إقامة برهان وبيان إثبات عملها غير بيان إثبات وجودها، وكذا ليس من أثبت وجود البارى تعالى أثبت علمه بذاته تعالى، بل يلزمه إقامة حجة أخرى.

أقول: بعدما بينا أن معقولية الشىء عبارة عن وجوده لشىء له فعلية الوجود والاستقلال، فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العينى غير موجود لشىء آخر، بل يكون موجودًا لذاته كان معقولاً لذاته، فإذا حصلت مهيته فى عقل آخر صارت بهذا الاعتبار موجودًا لشىء آخر لا لذاته، فلا جرم صارت معقولة لذلك الشىء لا لذاته.

وإذا لم تكن مهيته بهذا الاعتبار — أى باعتبار وجودها فى ذلك العاقل — عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار إنها عاقلة لذاتها إذ هى بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها ومناط عاقليته المجرد ذاتها هى كون ذاتها حاصلة له لا لغيره.

ومحصل القول: إن عاقلية الجوهر المجرد ذاتها هى عين وجوده الحاصل له فى الخارج لا عين مهيته فى نفسه ولا عين وجوده شىء آخر، فلا يلزم أن من عقل مهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم إلا فى مجرد يكون فى وجوده مهيته

كالواجب تعالى، ولما استحال ارتسام حقيقته تعالى بالكنه فى ذهن من الأذهان لكونه عين الوجود الخارجى، بل الجائز ارتسام وجه من وجوهه ككونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام، فلا يلزم من تعلقها إياه بوجه تعقلها عقله لذاته الذت هو عين وجوده وذاته، بل يحتاج إلى استئناف بيان وبرهان.

وذلك الاعتراض مما نقله المحقق الطوسى عن الرازى فى «شرح الإشارات» بهذه العبارة: إنا بعد العلم بأن الله ليس بجسم ولا حال فيه قد يتشكك فى أنه هل يعلم ذاته؟ وهل يعلم كونه عالمًا بشىء مغاير لحصول ذلك الشىء له؟ وأجاب عنه بقوله: إن ذلك إنما يقع إذا لم يحقق إن ذاته بأى وجه حصل لذاته وإن غيره بأى وجه حصل له، فإن معانى الحصول مختلفة، فإذا حققنا تجرده وحققنا أن كون الشىء مجردًا قائمًا بالذات يقتضى علمه بذاته وصفاته لم نتشكك فى ذلك. انتهى كلامه.

ولا يخفى: أن ما ذكرناه أظهر فى الجواب وأقرب إلى الصواب، فإن مناط التشكيك كون حصول الشىء لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير لا مجردًا لاستلزامه والاستيجاب بين الحصول والعلم، فينحسم مادته بما ذكرناه هداية لما ذكر أن الإدراك هو حصول حقيقة الشىء عند المدرك بها كان مظنة أن يقال: الإدراك بهذا المعنى من مقولة الإضافة.

والإضافة تقتضى تغاير المتضايفين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشىء ذاته لعدم المغايرة بين الشىء وذاته فبطل ما ذكره فى هذا الفصل من أن الواجب عالم بذاته، ثم على تقدير كون الإدراك عبارة عن تمثل صور المدرك عند المدرك، فالشىء إنما يتمثل لغيره فأما لنفسه فذلك غير معقول، فأورد هذه الهداية لدفع هذا الاعتراض فقال: تعقل الشىء لذاته لا تقتضى التغاير بين العاقل والمعقول، وذلك لأن العلم حضور حقيقة الشىء مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك.

وهذا ــ أى حضور حقيقة الشىء ــ مطلقًا لشىء أعم من حضور حقيقة الشىء المغاير ولا يلزم من كذب الأخص الذى هو حضور حقيقة الشىء المغاير كذب الأعم الذى هو حضور حقيقة الشىء مطلقًا لأن الأخص ملزوم والأعم لازم، ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم، وكذا يقول: كون الشىء معقولاً

هو أن يكون مهية المجردة عند شىء وهذا أعم من كونها عند شىء مغاير لها، فإن الكون عند الشىء أعم فى المفهوم من الكون عند شىء مغاير.

ولقائل أن يقول: هذا هو بعينه محل الإشكال، فإن للخصم أن يقول: الكون عند الشىء حالة إضافية لا يعقل إلا بين الشيئين.

أرأيت لو أن قائلاً يقول: المحركية أعم من المحركية للغير، فيلزم صحة كون الشىء محركًا لنفسه وكذلك الموجدية، أعم فى المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشىء موجدًا لنفسه.

والجواب: إن تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والإضافة وليس بكاف فى التحريك والإيجاد، لأن كلا منهما يقتضى التقدم وتقدم الشىء على نفسه صح، وقياس تغاير العالم والمعلوم فى علم الشىء بنفسه على تغاير المعالج والمستعلج فى معالجة الإنسان نفسه كما وقع فى «شرح الإشارات» ليس بجيد.

فإن تغاير حيثيتى العالمية والمعلومية بمجرد المفهوم والعبارة، ولهذا يتحقق فى حق البارى تعالى مع كونه أحدى الذات والجهات لأن حيثية ذاته بعينها هى حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين العلاج والاستعلاج، فإن المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والإعداد للصحة والمستعلج يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان المادة، فهما متغايران قطعًا بخلاف العالم والمعلوم فى علم الشىء بنفسه.

قال الشيخ الرئيس فى كتبه: كون الشىء عاقلاً ومعقولاً لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا فى الذات ولا فى الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن فى الاعتبار تقديم وتأخير فى ترتيب المعانى والغرض المحصل شىء واحد ولا يجوز أن تحصل حقيقة الشىء مرتين.

ثم أورد المصنف دليلاً آخر على عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله: ولأن كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته من غير أن يكون العاقل مغايرًا للمعقول وإلا ـــ أى وإن تغاير المكان ـــ له ـــ أى لكل واحد من الناس ـــ نفسان أحدهما عاقل والآخر معقول هذا خلف ـــ أى تعدد النفس لإنسان واحد ـــ محال إذ لا يشعر كل واحد من ذاته إلا نفسًا واحدة.

فصل فى أن الواجب لذاته عالم بالكليات[١]

أى: بجميع المهيات المعقولة لأنه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب أن يكون عالمًا بالكليات، فالواجب لذاته يجب أن يكون عالمًا بالكليات أى بسائر المعقولات، أما الصغرى فقد مر ذكرها فى الفصل المتقدم، وأما الكبرى فلأن كل مجرد بالإمكان العام الشامل للوجوب يمكن أن يعقل.

وهذا بديهى، أى لا خفاء فيه بعد أن ينبّه بأن المانع من كون الشىء معقولاً هو علائق المادة والمجرد بمعزل عن تلك العلائق، والنقص بأن الواجب لذاته ممتنع التعقل مع كونه مجردًا كما وقع فى «المطارحات» غير وارد، فإن معنى امتناع تعقل الواجب هو أن العقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها أن تتعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافى إمكان معقوليته فى نفسه، بل المانع عن اكتناه العقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كما للشمس بالنسبة إلى أعين الخفافيش.

وكل ما يمكن أن يعقل وحده يمكن أن يعقل مع كل واحد من المعقولات لا محالة وأقل ذلك أن يحكم بثبوتها له أو بسلبها عنه، والحكم بشىء على شىء أو بسلبه عنه يقتضى تفاوتهما فى الذهن.

فإذن لا شىء يصح أن يعقل وحده إلا ويصح أن يعقل مع غيره، فيمكن ـــ أى لكل ما يصح أن يعقل ـــ أن يقارن سائر المعقولات فى النفس ـــ أى فى العقل ـــ فإن الإدراك والتعقل هو حضور صورة المعقول فى العقل مجردة عن المادة ولواحقها، فيعقل المجرد مع سائر المعقولات عبارة عن حصوله معها فى العقل وهذا مقارنته إياها فى العقل، وكل ما يمكن أن يقارن سائر المعقولات فى العقل يمكن أن يقارنه سائر المعقولات لذاته.

وبالنظر إلى مهيته سواء كان فى العقل أو فى الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة فى العقل ولو صحت المقارنة فى العقل دون الخارج لزم توقف

(١) الكل فى اللغة: اسم بمجموع المعنى ولفظه واحد، وفى الاصطلاح: اسم الجملة مركبة من أجزاء.

صحة مقارنتها المطلقة على حصولها معه فى العقل الذى هو المقارنة المخصوصة، وهذا يستلزم اشتراط الشىء بنفسه.

بيان ذلك: أنه يستراب إن صحة المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة والمقارنة المطلقة لكونها أعم متقدمة على المقارنة فى العقل وشرط المتقدم شرط للمتأخر، فلو كانت صحة المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة فى العقل لكانت المقارنة فى العقل مشروطة بالمقارنة فى العقل، وهذا هو اشتراط الشىء بنفسه.

والحاصل: إن صحة نوع من المقارنة كافية فى الدالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث المهية المشتركة من دون شرط، وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد، فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وسائر المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية بينها ومقارنة المعقولات فى الخارج للمجرد القائم بذاته هو المعنى بكونه عالمًا بها، فثبت أن كل مجرد قائم بذاته يصح أن يكون عالمًا بسائر المعقولات.

قال بعض الشارحين: وههنا بحث:

أما أولاً: فلأن تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة إنما يتم إذا كانت المقارنة ذاتية لها.

وأما ثانيًا: فلأن اللازم من المقارنة صحت المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الخاص، فجاز أن تصح الذات المجردة المقارنة فى ضمن هذا الخاص فقط، أعنى المقارنة العقلية، فإذا وجد فى الخارج امتنعت المقارنة لانتفاء شرطها الذى هو الوجود الذهنى أو لوجود مانع لها الذى هو الوجود الخارجى، وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما إذا كانت المجرد موجودًا فى الخارج قائمًا بذاته.

وأما ثالثًا: فلأن ما ذكر لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة إلى هذه المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات فى المجرد القائم بذاته، فيلزم أحد الأمرين: إما فساد ذلك الدليل أو بطلان هذه المقدمة.

أقول: أما الجواب عن الأول: فبأن تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام وشىء زائد عليه الذى باعتباره يتحقق الخصوص ضرورى وإن كان

بحسب ذاته متقدمًا على العام كما فى «العرضيات» وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده.

وأما عن الثانى: فبأنه إذا جاز اتصاف العالم بشيء ولو فى ضمن الخاص جاز اتصافه بذلك الشيء لذاته إلا لمانع خارج من ذاته، إذ كل ما يمتنع على طبيعته لذاتها يمتنع على كل فرد من أفرادها مطلقًا، والأمور الخارجة عن المهية الغير اللازمة لها إنما تلحقها من جهة المادة واستعدادها، فما لا يكون ماديًّا يمتنع عليه ذلك.

وأما عن الثالث: فبأن ما ادعى أحد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى ينتقض به الدليل المذكور، بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر إلى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى.

ثم إنى أقول: لكن يرد على الدليل المذكور وجوه أخرى من الإيراد:

أحدها: إن من جملة عوارض المهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها فى العقل كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيرها، فيمتنع تحققها فى الخارج امتناعًا ذاتيًّا متعلقًا بهذا النحو من التحقق، فلعل مقارنة معقول بمعقول فى العقل من قبيل الأوصاف الذهنية التى يمتنع بالذات تحققها فى الخارج، فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة الخارجية.

وثانيها: إن لفظ المقارنة يطلق على معان متباينة بمجرد الاشتراك اللفظى كمقارنة جسم بجسم ومقارنة عرض بموضوع ومقارنة ذى وضع بغير ذى وضع ومقارنة زمانى بغير زمانى، فيجوز أن تكون المقارنة بين الصور الذهنية نحوًا آخر والمقارنة بين الخارجيات نحوًا آخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوى مشترك، فلا يمكن مقايسة أحدهما بالآخر لأن المشترك بينهما ليس إلا لفظ المقارنة فقط.

وثالثها: إن ما قالوه لو كان حقًّا لزم اشتمال كل مجرد عقلى على أفراد غير متناهية فى الخارج بمثل البيان المذكور، لكن التالى ممتنع لانحصار كل عقل نوعه فى شخصه. فالمقدم مثله بيان للزوم جريان مثل الدليل المذكور بأن نقول: مهية كل

عقل يجوزها الاقتران لأفراد كثيرين لكونه مفهومًا كليًّا فى الذهن، وإذا ثبت صحة الاقتران الذهنى ثبت صحة الاقتران مطلقًا وثبت منه صحة الاقتران الخارجى لكونه فردًا من الاقتران المطلق وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد لذاتها، ثم نتمم الدليل بأن ما يمكن للمفارق بالإمكان العام يجب وجوده لفقد الحالة المنتظرة فى المفارقات العقلية لأن الاتصاف بأمر سانح يوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها.

وبالجملة: الدليل المذكور لابتنائه على تعدى ما يلحق الطبيعة باعتبار أنها ذهنية إلى ما يلحقها فى الخارج فاسد عندنا، فالأولى أن يتمسك فى هذا المطلب بدليل آخر وكل ما يمكن لواجب الوجود بالإمكان العام يجب وجوده له وإلا لكان له حالة منتظرة، فلا تكون ذاته كافية فيما له من الصفات، هذا خلف، لما مر من أنه واجب من جميع جهاته والأولى أن يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد، فهو واجب الحصول له بالفعل.

ويستدل على ثبوتها بأنه لو كان حصوله بالقوة لتوقف الحصول على استعداد مادة لقبوله، فيكون ماديًا مع أنه مجرد، فثبت أن كل مجرد عالم بالكليات وهو الكبرى فى القياس الأصل، ولو جعل المصنف الكبرى هناك كل مجرد يمكنه أن يعقل سائر المعقولات لينتج القياس بعد إثبات هذه المقدمة الكبروية وأن الواجب يمكن أن يعقل سائر المعقولات.

وقال بعد ذلك: وكل ما يمكن للواجب بالإمكان يجب وجوده له إلى آخر الدليل لكان له وجهًا أيضًا لكن على أى وجه كان لا بد فى الدليل من مؤنة إثبات المقدمة القائلة: كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له، فكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب.

واعلم أن المصنف اختار فى علم الواجب تعالى بالأشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين: بارتسام صور الموجودات فى ذاته تعالى، كالكسيمايس الملطى وأرسطاطاليس، وهو الظاهر من كلام الشيخين أبى نصر وأبى على وتلميذه بهمنيار.

وبالجملة جمهور أتباع المعلم الأول من المشائين وتقريره على ما يستفاد من كتبهم، هو أن الصورة العقلية قد تؤخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورها المعقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من الموجودة، بل ربما يكون الأمر بالعكس من ذلك، كصورة بيت أبدعها البناء أولاً فى ذهنه ثم تصير تلك الصورة المعقولية علة محركة لأعضائه إلى أن يوجدها فى الخارج، فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت، ولما كانت نسبة جميع الأشياء الممكنة إلى الله تعالى نسبة المصنوع إلى النفس الصانعة لو كانت تامة الفاعلية.

فقياس عقل واجب الوجود للأشياء هو قياس أفكارنا للأمور التى نستنبطها، ثم نوجدها فى الخارج من حيث إن المعقول منها سبب للموجود، والفرق بين الأمرين بانا لكوننا ناقصين فى أفاعيلنا الاختيارية إلى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية من العضلات والرباطات وغيرها ثم إلى انقياد مادة لقبول تلك الصورة والأول تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج فى فاعليته إلى أمر خارج عن ذاته: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1] فإنه تعقل ذاته وما يوجبه ذاته وبعلم من ذاته كيفية الخبرية فى الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على نحو النظام المعقول عنده وعلى حذائه.

فالعالم الكيانى بإزاء العالم الربوبى، فالعالم الربوبى عظيم جدًّا، وأيضًا لو كان البارى يعقل الأشياء من الأشياء لكانت وجوداتها متقدمة على عاقليته لها، فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق أنه واجب من جميع الوجوه ويكون فى ذاته وقوامه إن تقبل مهيات الأشياء وكان فيه عدمها باعتبار ذاته، فيكون فى ذاته جهة إمكانية ولكان لغيره مدخل فى تتميم ذاته وهذا محال فيجب أن يكون من ذاته ما هو الأكمل لا من غيره، فقد بقى أن يكون علمه بالممكنات حاصلاً له تعالى قبل وجودها لا من وجودها.

---

(١) سورة يس آية ٨٢.

هذا حاصل كلام المشائين فى علم الله بما سواه، والمتأخرون عن آخرهم أنكروا ذلك وشنعوا عليه بوجوه منها ما أورده أبو البركات البغدادى فى كتاب «المعتبر» وهو أن قولهم لو كان علمه مستفادًا من الأشياء لكان لغيره مدخل فى تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلاً للأشياء.

فإن فاعليته لها إنما يتم بصدور الفعل عنه فيجب أن يكون لفعلته مدخل فى تكميل ذاته وذلك باطل، فيلزم نفى كونه فاعلاً للأشياء كما أن هذا الكلام باطل، فكذا ما قالوه.

أقول: الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها، قد تطلق ويراد بها نفس المعنى الإضافى ولا ريبة فى أنها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود ما أضيفت هى إليه، وقد يطلق ويراد بها مبادئ تلك الإضافات وهى متقدمة على وجود ما تعلقت به وليست تلك المعانى بأول الاعتبارين صفة كمالية لذاته تعالى، بل بالاعتبار الثانى، فإن فاعليته تعالى هى كونه بحث يتبع وجوده وجود جميع الموجودات.

وكذا عالميته كونه بحيث ينكشف لديه الأشياء وعلى هذا قياس سائر الصفات الكمالية، فكما أن فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلاً مستقلاً، فلو عكس الأمر أيضًا لزم الدور فوذانه فى العلم أن يجعل المعلوم تبعًا للعلم إلا العلم تبعًا للمعلوم.

ومنها ما ذكره المصنف وأجاب عنه وهو قوله: فإن قيل لو كان البارى عالمًا بشيء وارتسمت فيه صورته لكان فاعلاً لتلك الصورة لإمكانها وافتقارها إلى ما تقوم به، فيحتاج إلى فاعل وفاعلها إن كان غير ذات الواجب تعالى لزم احتياجه إلى الغير فى اتصافه بصفة العلم، فتعين أن يكون الفاعل لها ذاته تعالى وقابلاً لها لقيامها به وهو محال لامتناع كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً، لأن القابل هو الذى يستعد للشيء والفاعل هو الذى يفعل الشيء، والأول غير الثانى لإمكان تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر.

فكل ذات فعلت وقبلت يكون فعلها بجهة وقبولها بأخرى فيلزم التركيب وهو محال على الواجب، وأيضًا الفعل للفاعل قد يكون فى غيره والقبول للقابل لا

يكون فى غيره فجهة الفعل غير جهة القبول، وأيضًا لو كانتا جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجوب يكذبه، وأيضًا نسبة القابل إلى الصورة بالإمكان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب، والاقتضاء والوجوب الذى اقتضاها الفاعلية مبطل للقوة التى اقتضاها القابلية ولا يبطل شىء لذاته وما اقتضاه لذاته فهما جهتان متخالفتان.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون الشىء الواحد مستعدًّا للشىء الصورى ومفيدًا له؟.

لا يخفى أن هذا الكلام فى صورة المنع المقدمة وقع الاستدلال عليها فى أصل البحث وهو خلاف أسلوب المناظرة لأن المنع طلب الدليل على مقدمته، فالأولى أن يكتفى فى الجواب بمنع تعدد جهتى الفعل والقبول مطلقًا، وهذا لأن معنى كونه مستعدًّا للشىء إنه لا يمتنع لذاته أن يتصوره ومعنى كونه فاعلاً أنه متقدم بالعلية على ذلك التصور، فلم قلتم إنهما متنافيان؟.

فإن العقل يجوز أن لا يمتنع على الشىء تصوره بأمر آخر وإن كان متقدمًا عليه بالذات، وملخص المقال إن ههنا اشتباهًا فى أخذ القبول بمعنى الانفعال التجددى الذى هو من باب الاستعدادات مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف بأمر زائد والبرهان لا يساعد إلا على نفى الأول دون الثانى، إذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان للجهتين فى الذات المتكثرتان لهما إنما هما الفعل والانفعال التجددى وهما مناط فى كل جسم كما علم فى أوائل هذا الكتاب لا الفعل والقبول مطلقًا، ولفظ الاستعداد مطلقًا يناسب المعنى الأول وإن وقع فى عبارة المصنف بالمعنى الآخر لكن أمر اللفظ سهل بعد تعيين المعنى.

بل لقائل أن يقول: حصول صور الأشياء فى ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعى جعلاً مستقلاً، بل جعلاً تابعًا لجعل الذات وجودًا وعدمًا، فإن كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وإن كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات.

قال الشيخ الرئيس فى «التعليقات»: إن كانت الصفات عارضة لذاته تعالى، فوجود تلك الصفات إما عن سبب من خارج ويكون واجب الوجود قابلاً له ولا

يصح ذلك، فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوة، وأما أن يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته، فيكون إذن قابلاً كما هو فاعل اللهم إلا أن تكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فإنه حينئذ يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لا لأنها موجودة فيه بل لأنها عنه، وفرق بين أن يوصف جسم بأن أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج وبين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه.

وإذا أخذت حقيقة الأول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو أنه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل، بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد فى جميع البسائط فإن حقائقها هى أنها يلزم عنها اللوازم وفى ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هى قابلة فاعلة، فإن البسيط عنه وفيه شيء واحد. انتهى كلامه ملخصًا. فقد علم أن حيثيتى القبول والفعل ليست مطلقًا مما يوجب اثنينية فى الذات ولا فى الاعتبار إلا إذا كان القبول بمعنى الانفعال والتأثر وليس من شرط القيام التأثر، بل قد يكون بلا تأثر كما فى لوازم البسائط.

فإن قيل: لا نسلم وجود لازم للمهية البسيطة، بل المهيات التى تكون عللاً للوازمها مركبات، فيكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة أخرى، فلا يلزم كون الشيء فاعلاً وقابلاً بجهة واحدة.

قلنا: فى كل مركب يتحقق أمر بسيط ولكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا أقل من كونه واحدًا وموجودًا، وأيضًا للمركب جهة واحدة، فحق الخمسة فى خمسيتها والعشرة فى عشريتها واللازم الذى يلزمه من هذه الحيثية فليس علة لزومه أحد أجزائه وإلا لكان حاصلاً له قبل الاجتماع، وليس القابل له أيضًا أحد أجزائه، فإن الموصوف بتساوى الزوايا القائمتين ليس أحد أجزاء المثلث كضلع واحد أو زاوية واحدة بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع، فكان الشيء باعتبار واحد فاعلاً وقابلاً.

قال بعض الشارحين: حق الجواب أن يقال: إنما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزأين له وليس كذلك، بل هما إضافتان عارضتان له بالقياس إلى الصورة.

أقول: ما ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال.

أما الأول: فلما علمت أن إضافة الواجب إلى الأشياء ليست مختلفة، بل جميعها بمعنى واحد فله إلى كل شيء إضافة واحدة.

وأما الثاني: فلأنه إذا اختلفت الحيثيتان فيه، فهما إما أن تكونا عارضتين له أو مقومتين له أو الواحدة منهما مقومة والأخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقى أما على الأخيرين فواضح، وأما على الشق الأول فنعيد الكلام إلى صدورهما بأن نقول: إنهما لا تصدران إلا بجهتين مختلفتين أيضًا، فأما أن يتسلسل الأمر إلى لا نهاية أو ينتهى إلى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوًّا كبيرًا.

ومنها ما أفاده العلامة: فى «شرح الإشارات» حيث تصدى لتبين مفاسد القول بارتسام صور المعقولات فى ذاته تعالى وشنع عليه تشنيعًا بليغًا من قوله: ولا شك فى أن القول بتقرير لوازم الأول فى ذاته تعالى قول يكون للشيء الواحد فاعلاً وقابلاً، وقول: بكون الأول موصوفًا بصفات غير إضافية ولا سلبية، وقول: بكونه يكون محلاًّ لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، وقول: بأن المعلول الأول غير مباين لذاته وبأنه لا يوجد شيئًا مما تباينه بذاته بتوسط الأمور الحالة فيه.

إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء والقائلين بنفى العلم عنه تعالى، وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاءون القائلون باتحاد العاقل، والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرًا من التزام هذه المعانى.

أقول: يمكن التقصى عن هذه الإشكالات والتخلص من هذه المضائف، أما من التزام كون ذات البارى قابلاً وفاعلاً فلما مر، وأما من لزوم اتصافه تعالى بصفات حقيقية، فبأن تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية له، بل هى معلولات لذاته بعد تمامه وكماله ذاتًا ووصفًا، إذ هى فى مرتبة متأخرة عن ذاته وصفاته.

فذاته تعالى، وإن كان محلاً لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها ولا تكون هى كمالات لذاته تعالى، وليس علو الأول ومجده بذاته كما ذكروا بعقله للأشياء، بل بأن يفيض عنه الأشياء معقولة فيكون علوه ومجده لا بلوازمه التى هى المعقولات.

وذكر بهمنيار هذا المعنى فى «التحصيل» بقوله: واللوازم التى هى معقولاته تعالى وإن كانت أعراضًا موجودة فيه فليس مما يتصف بها أو ينفعل عنها، فإن كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدءًا للوازمه، أى معقولاته، بل ما يصدر عنه إنما يصدر بعد وجوده وجودًا تامًّا، وإنما يمتنع أن يكون ذاته محلاً لأعراض ينفعل عنها أو يستكمل بها أو يتصف بها، بل كماله فى أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا فى أنه يوجد له، فإذا وصف بأنه يعقل هذه الأمور فإنه يوصف به لأنه يصدر عنه هذه لا لأنه محلها. انتهى.

وأما من استدعاء الكثرة فى ذاته تعالى، فيما دفعها الشيخ فى عدة مواضع من كتبه كـ «التعليقات» وغيرها، إن هذه الكثرة إنما هى بعد الذات الأحدية بترتب سببى ومسببى لا زمانى، فلا ينثلم بها وحدة الذات.

أقول: معناه إنه كما أن صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح فى وحدته وبساطته لكونها صادرة على الترتيب العلى والمعلولى، وكذلك معقولاته المفصلة المتكثرة إنما ترتبت عنه على وجه لا ينسلم بها الوحدة الحقة فتلك الكثرة يرتقى إليه ويجتمع فى واحد محض فهى مع كثرتها اشتملت عليها أحدية الذات إذ الترتيب مما يجمع الكثرة فى واحد كما أشار إليه الفارابى فى الفصوص بقوله: واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل فى وحدة.

وأما من استجاب كون المعنى الأول غير مباين لذاته، فإن أراد بعدم مباينته له تعالى حلول صورته فى ذات الواجب تعالى، فهو عين محل الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الربانى بالصور المرتكزة فى ذاته.

وإن أراد به كون صورته عين الواجب بناء على أن صدور كل معلول عنه تعالى إنما هو متوسط صورته السابقة عليه، فلو لم يكن صورة المعلول الأول حين حقيقة الواجب لزم التسلسل فى العلل وهو مستحيل، بيان ذلك إنه إذا كان كل صورة وجدت عنه تعالى لأنها عقلت فلا يخلو إما أن يكون قبل كل صورة عقلية صورة عقلية أخرى فالكلام كما قلنا، وإما أن لا يكون فكأنا قلنا: عقلت لأنها عقلت أو وجدت لأنها وجدت عنه وهو باطل.

فجوابه: ما وجد فى كتب الشيخين أبى نصر وأبى على من أن هذه الصور المعقولة نفس وجودها فيه نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لأحدهما على الأخرى، فهى من حيث هى موجودة ومن حيث هى معقولة موجودة.

وحاصل ما ذكروه: أن الصور الصادرة عنه تعالى، إذا كانت خارجية يحتاج فى صدورها إلى صورة عقلية سابقة عليها، وأما إذا كانت عقلية، فلا يحتاج فى صدورها إلى صورة أخرى عقلية، بل إيجادها عين العلم بها، فلا حاجة إلى إثبات علم آخر بها سابق عليها.

ومنها: ما أورده صاحب «المطارحات» ـــ قدس الله سره ـــ من أنه يلزم على القول بارتسام الصور فى ذاته تعالى على الترتيب العلى أن يكون ذاته منفعلاً عن الصورة الأولى، إذ هى علة استكماله تعالى بحصول صورة ثانية، لا يقال: الصور وإن كانت فى ذاته فليست كمالاً له لأنا نقول: هى من حيث كونها فى ذاتها لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل، بل بالقوة.

ولا شك أن كون ذاته بالقوة نقص لذاته وانتفاء القوة إنما يكون لوجودها، فيكون وجودها كمالاً له ومزيل النقص مكمل، فالصور السوابق تكون مكملة وذاته مستكملة والمكمل أشرف من المستكمل مع أن ذاته أشرف من كل شىء، هذا حاصل ما ناقض به القائلين بارتسام الصور فى ذاته.

وأقول: فيه بحث من وجهين:

أما أولاً: فلانتقاضه بصدور الموجودات الخارجية عنه لإجراء خلاصة الدليل فيه بعينه كما يظهر بالتأمل.

وأما ثانيًا: فلأن إمكان المعلول فى ذاته لا ينافى إيجاب العلة إياها.

فنقول فعلية تلك الصور من جهة المبدأ ووجوبها مترتب على وجوبه وليس هناك فقد ولا قوة أصلاً ولا لتلك الأشياء إمكان من الجهة المنسوبة إلى مبدئها الأعلى، والانفعال إنما يلزم لو انتقل ذاته من معقول إلى معقول آخر كما فى العلوم النفسانية، أو بفيض معقولاته على ذاته من غيره كما فى علوم البارى، وأما إذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما فى لوازم المهيات، فلا يلزم من الانفعال شىء أصلاً.

ومنها ما ذكره العلامة الخفرى ردًّا على انكسيمايس الملطى القائل بالصور المرتسمة فى ذات الواجب تعالى بعد نقل كلام منه بقوله:

أولاً: إن فيضان هذه الصور إما بالعلم المتقدم أو لا، فعلى الأول يرد: إن العلم المتقدم الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات العينية، فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الإيجاد العينى؟ وعلى الثانى: يرد عليه إن هذا قول بأن الله تعالى أبدع الأشياء لا يعلمها، وهذا قول [مستساغ] كما ذكره ذلك الفيلسوف.

وثانيًا: أن هذه الصور إما جوهرًا أو أعراضًا، فإن كان الأول، لزم أن يكون موجودات عينية، فلا بد لها من صور أخر للعلم بها والكلام فى ذلك كالكلام فى أصل الصور، وإن كان الثانى لزم أن يكون الواجب الوجود بالذات محلاً لها وفاعلاً لها، والقول: بكون الواجب بالذات فاعلاً لها لا محلاً لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر كباقى الممكنات، ولا خفاء أيضًا فى إن علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علمًا كماليًا ذاتيًا لكونه تابعًا لفيضان تلك الصور، فعلى تقدير انحصار العلم المقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى غير تابع للتأثير والحق تحققه كما مر. انتهى.

أقول: كلامه منظور فيه بوجوه:

الأول: أن العلم الإجمالى الكمالى غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى إلا عند من يجعله علمه تعالى بالأشياء الخارجية بمجرد الإضافة الإشراقية

الوجودية إليها، والقائلون به طائفة أخرى يجعلون موجودية الأشياء فى الخارج منتسبة إلى جاعلها وقيومها مناط معقوليتها له، أولا ترى أن الشيخ الرئيس وغيره كبهمنيار وأتباعه مع إثباتهم العلم الإجمال الذى هو عين ذاته تعالى لا يكتفون به فى صدور الموجودات عنه تعالى؟ بل يثبتون له الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود الخارجى عنه تعالى بلا امتياز سابق عنده وإرادة متقدمة منه.

الثانى: أنه قد سبق أن علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين إيجاده لها بلا اختلاف، والعلم إذا كان عين الإيجاد والمعلوم عين المعلول لا حاجة فى صدوره عن الفاعل بعلم وإرادة إلى علم سابق تفصيلى به، فلا يتأتى قوله، وهذا قول بأن الله أبدع الأشياء لا يعلها.

الثالث: أن قوله: هذه الصور إما جواهر وإما أعراض إلى آخره... غير متوجه، فإن جواهرها جواهر لكنها جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية، فلا يستدعى العلم بها صورة أخرى كما مر، والكل باعتبار الوجود العينى أعراض قائمة بذاته، لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تصويره.

الرابع: أن استدلاله على أن علم البارى بهذه الصور ليس علمًا كماليًا بكونه تابعًا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارًا من أن علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه مغقولة، لا أنه تابع لذلك وإن كان مراده أن نفس تلك الصور ليست كمالاً له.

فنقول: ومن الذى أنكر هذا؟ فإن الفلاسفة القائلين بالصور فى علمه تعالى ينادون إن وجود تلك الصور وصدورها ليس كمالاً له فى أنه يتبع عقله لذاته للأشياء الخارجة عن ذاته.

الخامس: أن قوله: فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى ليس بقادح فيما هم بصدده، إذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم فى الصور، بل يثبتون للبارى علمًا كماليًا هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذى هو مبدأ المعقولات المفصلة كما بينه الشيخ الرئيس فى

«كتاب النفس» من «الشفاء» وكيف أنكر أحد من معتبرى الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية أو ذهنية.

فهذه جملة من أقوال القادحين فى تقرير رسوم المدركات فى ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والإتمام والنقض والإبرام.

فإن قلت: فما الذى تراه وتعتقد فى ذلك من الصحة، والفساد، والحقية والبطلان؟.

أقول: الفساد والبطلان بوجوه أخرى غير ما ذكر الأول ما ألهمت به وهو أنه لو كان علمه تعالى بالأشياء بحصول صورها فى ذاته، فلا يخلو إما أن تكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له، أو لوازم خارجية له، أو لوازم له مع قطع النظر عن الموجودين، لا سبيل إلى الأول والثالث، إذ لا يتصور للواجب تعالى إلا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجى الذى هو عين حقيقته، واللوازم الخارجية لا تكون إلا حقائق خارجية لا ذهنية.

إذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما فرضناه، لأن الجواهر الحاصلة فى ذاته تعالى على الفرض المذكور جواهر ذهنية وكذا الأعراض الحاصلة فيه، وإن كان الكل مما يعرض لها فى الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل، وتأمل فيه.

الثانى: أيضًا وجه إلهامى يستدعى مقدمات **أولها**: أن العلم التام بشىء من أنحاء الوجود لا يحصل إلا بمجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون حصول مثال له، بل لا مثال له أصلاً وإنما مثاله بخلاف المهية، فإن لها مثالاً مطابقًا لها فى الحقيقة.

وبعبارة أخرى، أفراد الموجودات الخارجية بما هى تلك الأفراد لا يمكن حصولها فى الذهن حصولاً مطابقًا لها وإلا يلزم أن يكون الموجود الخارجى من حيث هو موجود خارجى موجودًا ذهنيًا، وأيضًا لما كان العلم الارتسامى بحصول صورة من مهية الشىء فى الذهن، فلا بد من وحدة المهية وانحفاظها وتعدد الوجود، وهذا إنما يتصور إذا كانت غير الوجود، أو الموجود بما هو موجود.

وثانيها: أن التأثير والتأثر والعلية والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس إلا فى أنحاء الوجودات، بمعنى أن العلو من حيث وجودها مما تؤثر فى المعلول من حيث وجوده، لأن مهية العلة من حيث هى هى مع عدم اعتبار وجودها علة لمهية المعلول كذلك، اللهم إلا فى لوازم المهيات التى هى أمور اعتبارية.

وثالثها: إنه ليس معنى قولهم: العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بمعلولها، كما يظهر من التدبر فى برهانه: أن العلم بمهية العلة التامة مطلقًا يوجب العلم بالمعنى ولا أن العلم بها من جميع الوجوه والحيثيات واللوازم والملزومات مما يوجبه حتى يرد على الأولين، ذلك لا يجرى فى غير لوازم المهيات، وعلى الثانى والثالث، عدم الفرق بين العلة والمعلول فى الحكم وعدم فائدة فيه.

بل المراد منه: أن العلم بالعلة بتمام حقيقتها التى هى بها علة تامة متأدية لمعلولها الخاص يقتضى العلم بذلك المعلول، أى أخذها بحيث يكون أية حيثية لها مدخل فى تتميم عليتها مأخوذة معها داخلة فيها أو أية حيثية غيرها خارجة عنها وإلا لم يكن ما فرض علة تامة، وهكذا يجرى الكلام فى انضمام الجهات والحيثيات التى لها مدخل فى العلية إلى أن ينتهى إلى شىء هو لذاته موجب تام، فإذا كان ذلك الشىء لذاته بلا اعتبار آخر علة وموجبًا لمعلول خاص، فمتى علم بعلم تام علم كونه علة تامة لذلك المعلول على وجه تأديته إليه وعلم من ذلك نحو حصول المعنى منه ونحو كونه فى نفسه الذى من توابع كون علته فى نفسها.

والحاصل: أن كل معلول من لوازم مهية علته التامة بما هى علة تامة له، فكذلك العلم به من لوازم مهية العلم بعلته.

فإن قلت: فيلزم أن يكون جميع المعلولات أمورًا اعتبارية لما تقرر من أن لوازم المهيات أمور اعتبارية!!.

قلت: المهيات على ضربين: مهيات هى غير آنيات ولا مأخوذة معها شىء منها، ومهيات هى نفس الآنيات أو مأخوذة معها شىء منها، فلوازم الضرب الأول منها لا يكون إلا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود فى لزومها بخلاف الضرب

الآخر منها، فإنها لوازم الوجود الخارجي الذى هو عين المهية أو معتبر معها أو محثية به.

إذا تمهدت هذه المقدمات الثلاث فنقول: لما كان الواجب تعالى بوجوده الذى هو عين ذاته سببًا تامًّا لوجود جميع الموجودات على الترتيب، وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذى هو به علة، فيجب أن يعلم معلولاته بما هى معلولاته على النحو الذى حصلت منه تعالى ـــ أى بحسب كونها موجودة ـــ لا بمجرد مهياتها من حيث هى هى، مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لأنها من تلك الحيثية فقط، من غير اعتبار الوجود معها ليست صادرة عنه كما علمت من طريقتهم، والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة فى الخارج ليس إلا بنفس حصولاتها الخارجية لا بحصول مهياتها فى ذات العالم بما سواه أكان واجبًا أو عقلاً أو نفسًا فلكية.

فعلمه بجميع الأشياء ليس إلا بحضورها أنفسها وبوجودها الذى به وجدت، لا بحصول صورة مطابقة لها ذهنية، فقد ثبت أن علمه بجميع الأشياء المجردة والمادية على الوجه الجزئى.

الثالث: إنه يلزم على تقدير كون علمه تعالى بالارتسام صدور الكثرة من الواحد الحقيقى بجهة واحدة، لأن المعنى الأول إذا كان صدوره عن المبدأ الأول تعالى مشروطًا بسبق صورته كما تقتضيه قاعدتهم هذه، يلزم أن تكون الصورة الأولى علة لحصول اللازم المباين، ولحصول صورة أخرى وهى صورة المعنى الثانى، فيلزم أن يكون الواحد الحق باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين.

ولا يقال: لعل ذاته تعالى من حيث ذاته علة لوجود المعلول الأول، ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الأول، لأنا نقول: فعلى هذا انفسخت قاعدتهم من أن علمه بالأشياء علة لوجود الأشياء، إذ على هذا التقدير وجود المعنى الأول وعلمه تعالى به فى درجة واحدة، فلا يتقدم العلم على الإيجاد، وما

حداهم إلى إثبات الصور فى ذاته تعالى إلا كون علمه تعالى بكل شىء سببًا لوجود ذلك الشىء فى الأعيان على ما سبق ذكره.

فإن لم تكن الصورة العقلية للمعنى الأول موجبًا لوجوده فبطل أصل مذهبهم، وأيضًا إذا كان ذاته تعالى علة لذات المعنى الأول وعقله لذاته علة لعقلة المعلول الأول، فلو كانت العلتان متغايرتين يلزم التركيب فى ذاته، وإن كانت شيئًا واحدًا وحيثية واحدة يلزم أن يكون وجود المعلول الأول وعقل الواجب له شيئًا واحدًا، له حيثية واحدة بلا اختلاف، لأن وحدة العلة بالذات والاعتبار يوجب وحدة المعلول كذلك، فمع وحدة العلة كذلك كيف يكون لها معلولان متغايران تغايرًا يوجب مباينة أحدهما عن علته واستقلاله فى الوجود؟.

ومقارنة الثانى لها وحلوله فيها كما حققه المحقق الطوسى فى «شرح الإشارات» والعجب أنه مع تفطّنه لهذا الأصل المتين والقاعدة القويمة كيف لم يتمم أعماله فى انكشاف جميع الأشياء الصادرة عنه تعالى بذواتها لذاتها، بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للأشياء الكلية والجزئية عليه، وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناطًا لعلم الله تعالى بالماديات وهو غير مرضى؟.

بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودى والحضور العينى على جميع الأشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء أو علومهم، وسواء كانت القوى الخيالية والحسية، وإدراكاتها الخيالية والحسية فإن جميعها إنما يصدر عنه تعالى منكشفة عنده فلا يغرب عنه شىء من الأشياء لا باعتبار الشهود العينى ولا باعتبار الوجود العلمى، كما قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[1] إشارة إلى النحو الأول، وقال تعالى: ﴿وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[2] إشارة إلى النحو الثانى.

(١) سورة سبأ آية ٣.

(٢) سورة سبأ آية ٣.

فإن قيل: فعلى ما ذكرت يلزم أن يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه بالأمور المتقدمة على الزمان والدهر، وعلم متغير وهو علمه بالأمور الكائنة الفاسدة والتغير فى علمه تعالى مطلقًا غير صحيح.

قلنا: هذه الأشياء وإن كانت فى ذواتها أو بقياس بعضها إلى بعض متغيرة، لكنهما بالنسبة إلى العوالى والشوامخ العقلية وإلى ما هو أعلى وأرفع منها فى درجة واحدة فى الحضور كما وقعت إليه الإشارة.

ومنهم من ارتكب هذا التغير فى حضور الأشياء الكائنة الفاسدة وشهودها عند الواجب تعالى، معتذرًا بأن هذا التغير لا يوجب تغيرًا فى الذات ولا فى العلم الكمالى الذاتى، بل التغير إنما يكون فى النسب والإضافات الاعتبارية.

ومثل ذلك مثل من اطلع على ما فى كتاب دفعه ثم التفت إليه صفحة بعد صفحة وسطرًا بعد سطر، فإن العلم بما فى الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات، هذا والعمدة ما ذكرناه أولاً، فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه فى الشرح أن القول بإثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم المدركات فى ذاته تعالى قول فاسد ومعتقد ردىء ورأى سخيف وتجاسر فى حق المبدأ الأعلى، جَلَّ كبرياؤه عن ذلك وعلا علوًّا كبيرًا.

وتحقيق الحق فى كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذى ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ ﴾[1] يطلب عندنا، وقد أوردنا طرفًا منه فى كتاب «المبدأ والمعاد» ولعمرى إن إصابة الحق فى هذا الأمر الجليل على الطريق الذى يوافق الأصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية متبرئًا عن المناقشات ومترهًا عن المؤاخذات فى أعلى طبقات القوى الفكرية، وهو بالحقيقة تمام للحكمة الإلهية الحقة قَلَّ من اهتدى إليه سبيلاً و لم تزلّ قدمه فيه.

وها هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ونباهة ذكره وبراعته فى العلوم وذكائه الذى لم يعدل به ذكاء، كيف زل قدمه وذل عقله حتى رضيت نفسه بتجويز

(١) سورة فصلت آية ٤٢.

ارتسام الحقائق فى ذاته تعالى، وتسويغ كون مبدأ غاية وأوائل مفطوراته أمورًا ذهنية ضعيفة الوجود وكون ما يوجد بتوسطها أقوى منها، مع أن العلة والمقدم فى الوجود يجب أن يكون فى باب الموجودية، والقوام أقوى تحصلاً وأكد تقوّمًا وأشد استقلالاً من معلولها وما يتأخر عنها فى الوجود والإنصاف.

إن طريقة شيخ الإشراق ومتابعيه أقرب إلى الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم فى باب العلم، كارتسام الصور الذى قال به الشيخان وأتباعهما ووجود المثل التى قال بها أفلاطون الإلهى، واتحاد العاقل والمعقول الذى ذهب إليه فرفوريوس ومتابعوه من المشائين، وثبوت المعدومات سواء نسب إلى الخارج كما زعمته المعتزلة، وإلى الذهن كما زعمه بعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف محيى الدين العربى وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوى على ما نقل عنهم، أو العلم الإجمالى الذى اكتفى به أكثر المتأخرين.

وتلك الطريقة ـــ أى إثبات علمه تعالى على قاعدة الإشراق ـــ مبناها على أن علمه تعالى بذاته هو كونه نور الذات، وعلمه بالأشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له إما بذواتها كالجواهر والأعراض الخارجية، أو بمتعلقاتها التى هى مواضع الشعور للأشياء الإدراكية، ومستمرة كانت كما فى المدبرات العلوية الفلكية عقولها أو نفوسها أو غير مستمرة كما فى القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية، فعلمه تعالى محض إضافة إشراقية عنده.

فواجب الوجود مستغن فى علمه بالأشياء عن الصورة، وله الإشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شىء عن شىء، وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع إلى بصره لا إن بصره يرجع إلى علمه كما فى غير هذه القاعدة، ونوريته نفس قدرته، فإن النور فياض لذاته، بمعنى أن علمه بالأشياء نفس إيجاده لها كما أن وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه، فله إضافة الفعالية إلى جميع الأشياء فقط بها يصحح جميع الإضافات كالعالمية وغيرها إذ هى عينها فى التحقق فهذا مذهبه فى علم الله وبيانه على ما جرى بينه وبين إمام المشائين فى الخلسة الملكوتية إنما يتأتى بأن يبحث الإنسان أولاً فى علمه بقواه وآلاته ثم يرتقى إلى علم ما هو أشد تجردًا بذاته

وبالأشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك أن علم المبدأ الأعلى ليس بالصورة مطلقًا بل بالمشاهدة الحضورية والإشراق الحضورى.

إذ قد تحقق أن النفس غير غائبة عن ذاتها وإدراكها لذاتها لا يزيد على ذاتها وإلا لم تشر إلى ذاتها بأنها إذ كل صورة زائدة عليها وإن كانت قائمة بها فهى بالنسبة إليها هولأنا، وأيضًا لم يكن إدركها لذاتها على الوجه الجزئى إذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت بمجموع كليات فهى لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة.

ثم إن إدراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها إنما يكون بنفس هذه الأشياء لا بصورة زائدة عليها مرتسمة فى النفس، لأن الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم أن تكون النفس محركة لبدن كلى ومستعملة لقوى كلية وليس لها إدراك بدنها الخاص وقوتها الخاصة وهو ليس بصحيح، فإنه ما من إنسان إلا ويدرك بدنه الجزئى وقواه الجزئية، والنفس تستخدم المفكرة فى تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنتزع الطبائع من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات، وحيث لم يكن للقوة الجرمية سبيل إلى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها إذ وجودها فى نفسها، هو وجودها لمحلها لا لنفسها، كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة؟.

وإن لم يجد آثارها، فإذا لم يكن للوهم الذى هو رئيس سائر القوى الجزئية سبيل إلى إدراك نفسه وإدراك القوى الباطنة، فكذلك حال سائر المدارك الجزئية، فالمدرك للقوى الخادمة والجزئيات المرسومة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات، إنما هى النفس الناطقة بنفس تلك الأمور لا بصور أخرى، وذلك لاستقلالها وتجردها ولكونها من عالم الأمر وأفق التأثير وتسلطها على البدن، وقواه لكونها مؤثرة فيه بالتحريك والتربية.

وكلما كانت النفس أشد تجردًا وأقوى سلطنة على البدن وقواها كان إدراكها أتم وحضور قواها عندها أشد وظهور الإدراكية لها أقوى، ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لأدركته أيضًا بمجرد الإضافة الإشراقية القهرية من دون احتياجها إلى قبول صورته والانفعال عنها، فالقبول من جهة

النقص والقهر من جهة الشرف، ونحن إنما احتجنا إلى قبول الصورة فى بعض الأشياء كالسماء والكواكب وغيرهما لأن ذواها غائبة عنا غير مقهورة لنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هى حاضرة لنا كحضور آلاتنا لما احتجنا إلى صورة ذهنية، فإذا تحقق وتبين أن النفس غير غائبة عن ذاها ولا قواها ولا الصور المتمثلة فى قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمى مختف عليها لكونها نورًا لذاته قاهرًا عليها، فالوجود البحت المتمجد الواجبى، إذ هو فى أعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس عن شوب ما بالقوة وله إضافة الجاعلية التامة إلى ما سواه وله السلطنة العظمى والقهر الأتم والجلال الأرفع.

فلا جرم يعلم ذاته ويعلم العقول والأجرام وقواها ويحل فيها وما يتمثل لها بمجرد الإضافة المبدئية والإحاطة الشهودية، فكما أن علمه بذاته لا يزيد على ذاته، كذلك علمه بالأشياء غير زائد على حضور ذواها، والعقول القادسة والذوات الجرمية سواسية الحضور لديه والمثول بين يديه بذواها وأعيانها حضورًا عقليًّا نوريًّا.

قال: ومما يدل على أن هذا القدر كاف فى العلم، أن الإبصار إنما هو بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب، فإن الرؤية ليست بانطباع أشباح المقادير فى الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها كما بين فى مقامه، فيلزم الاعتراف بأن الإبصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصرة، فيقع به إشراق حضورى للنفس لا غير، فإذن إضافته تعالى لكل ظاهر إبصار وإدراك وتعدد الإضافات لا يوجب تكثرًا فى ذاته، وكذا تجددها لا يوجب تغيرًا فى ذاته كما مر ﴿**لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ**﴾[1].

فهذه هى طريقة الشيخ الإلهى فى مسألة العلم، ولا يخفى على الأذكياء وثاقتها وعظم شرافتها فى أسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع إلى الأمور المقرنة للقدس من الخلوات والرياضات كما سلكه ووصل إليه، وبعد أن قرر الشيخ هذه

---

(١) سورة سبأ آية ٣.

المسألة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة أورد على نفسه إشكالاً وهو: إنا إذا علمنا شيئًا إن لم يحصل منه فينا أثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد، فما كنا أدركناه وإن حصل فينا شيء فلا بد من مطابقته لذلك المدرك، فيكون صورة ذهنية، ثم أجاب عنه بأن ذلك إنما يجرى فى العلم الارتسامى.

وأما العلم الحضورى الشهودى، فإذا حصل فينا فلا بد لنا من حصول شيء لم يكن حاصلاً فينا قبل ذلك، وهو الإضافة الإشراقية فقط من غير افتقار إلى المطابقة الواجبة حصولها فى العلوم الصورية وتقسيم العلم فى أوائل المنطق إلى التصور والتصديق، إنما هو فى العلوم التى هى غير علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالأشياء التى يكفى فى العلم بها مجرد الإشراق الحضورى، فإنها ليست من التصورات والتصديقات فى شيء، والمشاءون وغيرهم لما لم يتيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ العظيم و لم يظفروا بهذه القاعدة العظيمة تراهم كالمبهوتين فى علم الله.

فمنهم من نفاه وضل ضلالاً بعيدًا، وخسر خسرانًا مبينًا.

ومنهم من جعله صورًا معقولة قائمة بذواتها.

ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات، والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرًا عنده بالصورة تراه فى كتاب «الشفاء» متحيرًا فى ذلك.

فتارة يقول: إن صور جميع الموجودات التى بها علم واجب الوجود لا يجوز أن يكون فى ذاته لئلا يتكثر ذاته الوحدانية.

وتارة يجعلها فى بعض الموجودات.

وتارة يقول فيكون فى صقع من الربوبية ولا يفهم أحد ما هذا الصقع الذى، فيه صور جميع الموجودات وتارة يلزم أن هذه الصور فى ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لأنها كثرة خارجة عن الذات لا داخلة فى حقيقته.

ولما تفطن الشارح لكتاب «الإشارات» وهو العلامة الطوسى: أن إثبات الصور فى ذات الله تعالى قول فاسد، ومذهب باطل، ناقصه وحاول طريقة أخرى لتصحيح مسألة العلم معاهدته نفسه على أن لا يخالف الشيخ أصلاً، وأنت إذا تأملت طريقته تأملاً شافيًا وجدتها مأخوذة من طريقة شيخ الإشراقى التى يقول

بصحتها كل من سلك سبيل الحق وكوشف بالأنوار الإلهية لكن يخالفها، هذه تجعل علوم المجردات بالأشياء بحصول صور الأشياء فيها، ثم يجعل الصور المرتسمة فى الجواهر العقلية مناطًا لعلم الله تعالى بالأشخاص المادية والحوادث الكونية وهو غير جيد كما سبق.

وأنت قد عرفت من طريقة صاحب «الإشراق» أن الجواهر القاهرة النورية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات الباقية التى دونها بالإضافة الإشراقية من دون احتياج إلى أن يكون فيها صورة وأثر على ما قررناه.

ثم إنك قد عرفت أن الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالإشراق الحضورى يدرك الأمور المادية بالإشراق الحضورى من غير أن يدركها بالصور الحاصلة فى المبادئ المفارقة، بل ارتسام صور الموجودات الكلية فى العقول الفعالة والنفوس العالية باطل عنده.

واستدل عليه فى كتاب «حكمة الإشراق» بما حاصله: إن انتقاش المجردات بصور ما تحتها إما أن يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال العالى عن السافل، أو عما فوقها بأن يكون الصور العارضة فى بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض آخر فينتهى إلى أن يكون الصور المتكثرة حاصلة فى ذات الحق تعالى، بل إلى تكثر ذاته تعالى عنه علوًّا كبيرًا.

فإن قلت: فالنظام العجيب الواقع فى هذا العالم المفضى إلى العلم السابق، كيف يصدر عن المبادئ مع عدم انتقاشها بصور الكائنات المسمى بالعناية السابقة عند الحكماء، وقد بطل فيما مر القول بالبحث والاتفاق؟.

قلت: وقوعها على رأيه بسبب جودة الترتيب والنظام الواقعة بين المفارقات العقلية وهيئاتها النورية والنسب اللازمة لها، فإن للعقول عنده كثرة وافرة غير محصورة فى عدد معدود، بل على وفق تكثر الأنواع الجسمانية، فإن هذه الأصنام وهيئاتها وكسبها الوضعية ظلال تابعة لتلك الأرباب النورية وهيئاتها ونسبها المعنوية.

وبالجملة فمسلك هذا الشيخ المتأله أصلح المسالك فى كيفية علم الواجب الحق وبعد طريقته طريقة العلامة الطوسى فى الوثاقة لكنها غير تامة وهى تتم بأدنى نظر كما قلناه.

فإن قلت: على كل واحدة من هاتين الطريقتين يلزم أن لا يكون علمه تعالى بالأشياء علمًا فعليًا ولا يكون صدور الأشياء عنه باختياره؟.

قلت: للعلم الفعلى عندهم صورتان: الأولى أن يكون العلم سببًا للمعلوم بالعرض ومقدمًا عليه تقدمًا ذاتيًا كما إذا أراد بناء بيت فتصور أولاً صورته، فقد أحدث أولاً صورة ذلك البيت فى ذهنه ثم أوجد مثلها فى الخارج على وفق ما تصوره، الثانية أن يكون العالم من حيث هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان أمرًا ذهنيًا أو عينيًا، فكما أن العالم فى الصورة الأولى يعلم الصورة الذهنية بنفس اختراعها وليست معلومة بصورة أخرى، بل نفس حصولها عنه فى ذهنه نفس معلوميتها له، كذلك العالم فى الصورة الثانية يعلم العين الخارجي بإيجاده وعلمه بالصورة الخارجية نفس إيجاده لها.

فالعلم بالصورة هناك حصولاً وبالعلم هناك حضورًا، كلاهما علم فعلى والمعلوم معلوم بالذات والعلم بالعين فى الصورة الأولى فعلى أيضًا ولكن المعلوم معلوم بالعرض، ففى الشق الأول الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم مكتسب زائد على ذاته، وفى هذا الشق يصدر فعله عن نفس ذاته العالمة بما هو ذات عالمة، فالمبدأ الأعلى أوجد المعلول الأول وفى حال إيجاده علمه لا أنه تعالى علمه فأوجده حتى تكرر التعقلات الموجب للتسلسل فى الارتسامات أو فى الوجودات، ولا أنه تعالى أوجده فعلمه ليلزم أن يكون علمه انفعاليًا مستفادًا من المعلوم، بل أوجده عاقلاً له ـــ أى نفس وجوده نفس معقوليته ـــ فإيجاد المبدأ الأعلى له عين العلم به.

وكذلك حكم الثوانى من الممكنات إلى آخر الوجود، فعلمه تعالى بالأشياء حضورى فعلى ولا يلزم أن يكون فاعلاً موجبًا لأن اقتضاء الشىء للشىء إن كان

مع شعور بالشيء المقتضى فهو إرادة، وإن كان بلا شعور فهو ميل طبيعى، ولا فرق بين الميل الطبيعى والإرادة إلا بأن الأول لا يقارن الشعور بخلاف الثانى.

والحاصل: أن مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشئ من نفس ذات العالم كاف فى كونه إراديًا، وبمجرده يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق الزمانى على ما يدعيه المتكلمون.

فإن قلت: أليس مدار المعقولية عندهم على التجريد عن المادة؟ فكيف تصير الأشخاص الجسمانية معقولات بأنفسها لا بصورها المنتزعة من مواردها.

قلت: ذلك إنما يكون فى الأشياء التى لم يتحقق للعاقل بالقياس إليها علاقة وجودية وتسلط قهرى وعدم احتجاب، فإذا تحقق ما ذكرناه يكفى للعاقلية مجرد الإضافة الشهودية الإشراقية كما سبق، وإلى هذا أشير ما يوجد فى كلام بعضهم إن الشيء المادى والزمانى بالنسبة إلى مبادئها غير مادى ولتا زمانى، يعنى به ارتفاع أثر المادة وأثر الزمان عنه، وهو الخفاء والغيبة، فقد علم بتمام ما ذكرناه فى طريقة الإشراق أنها أصح الأقوال المذكورة فى علم الأول تعالى ولها قصور من جهة إن مناط علمه تعالى بالأشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها لم تكن له فى مرتبة ذاته علم بشيء من الأشياء، بل يكون عالميته بالأشياء بمجرد إضافته إليها المتأخرة عن ذاته، فلا بد من الرجوع إلى طريقتنا فى كيفية علمه تعالى، فإنها تمام فى باب القوة والمتانة.

بل لعمرى إنه من العجائب التى لم تر مثلها أعين الأنام ولم تسمع نظيرها أسماع أولى العقول والأفهام، وهو مما أتانيه ربى الذى يعطى كل ذى حق حقه ولا يقصر عن قابل مستحقه، فإن الفيض عام والجود تام، هذا فلنرجع إلى ما نحن بصدده، ومن اعتقد أن علم البارى بالأشياء نفس ذاته كأنه إشارة إلى ما زعمه أكثر المتأخرين، بأن علمه بجميع الأشياء الكلية والجزئية هو عين ذاته لأن الأشياء لما كانت بأسرها صادرة عنه وهو مبدأها على التفصيل كان مشتملاً عليها محيطًا بها إحاطة البذر للشجرة، فبهذه العلاقة إذا علم ذاته فقد علم جميع الأشياء مجملة.

وأورد عليه أن العلة لما كانت ذاته مباينة لذات المعلول، فكيف تكون مشتملة عليها محيطة بها حتى يكون العلم بأحدهما نفس العلم بالآخر؟ نعم، العلم بالمعلول يترتب على العلم بالعلة لا أنه نفسه، ولا إحاطة للبذر بالشجر، كيف وليس فيها الشجر إلا بالقوة والقوة فى حقه تعالى ممتنعة.

فمن اعتقد أن علمه تعالى بالأشياء منحصر فى العلم الإجمالى على الوجه المذكور اعتقد نفى العلم بها حقيقة تعالى عنه، لأن ذاته تعالى متباينة لذواتها، فالعلم بذاته ليس علمًا بذواتها لا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض، لأن كون أحد الأمرين المتخالفين علمًا بالآخر بالعرض إنما يتضح إذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه علمًا بذى الوجه بالعرض ولا ريب أن الواجب والممكن متباينان فى الذات والوجود، فكيف يكون ذاته علمًا بما سواه بالعرض؟.

وفيه نظر، إذ لا يبعد أن يقول أحد: لعل الارتباط الخاص الذى بين الواجب ومعلولاته بحسب الوجود كاف فى أن يكون نفس ذاته بعينه علمًا بمعلوله بالعرض؟.

قال المعلم الثانى فى كتابه فى «السياسات المدنية»: فالأول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هى الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاته عقل بوجه الموجودات، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده، هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه.

فصل فى أن الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلى

قد علمت أن علمه تعالى بالأشياء عند المصنف بالصور القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب طائفة من الحكماء، كالمعلم الثانى والشيخ الرئيس وأتباعهما.

وقد علمت أيضًا أن كل صورة عقلية ولو تخصصت بألف تخصيص مخصص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها لأن مناط الجزئية كما حقق أما الإحساس، أو العلم الحضورى، وقد عرفت مرارًا من مسفوراتنا أن جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود لا يدرك إلا بالمشاهدة، فيلزم عليهم أن لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها لا الكائنات الفاسدة ولا الإبداعيات إلا بصورها الذهنية ولا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية ونفى هذا الشهود فى غاية السخافة.

فإن جميع الموجودات الكلية والجزئية فائضة عنه تعالى وهو مبدأ لكل وجود عقليًا كان أو حسيًا ذهنيًا كان أو عينيًا، وفيضانها عنه تعالى لا ينفك عن انكشافها لديه كما مر ذكره.

فمن قال: إن الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات إلا على وجه كلى، فقد بعد عن الحق بعدًا كثيرًا وإن لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم، فإنه ما نفى عنه تعالى العلم بأمر من الأمور مطلقًا، بل إنما نفى نحوًا من أنحاء العلم الذى هو العلم الحضورى والمشاهدة، وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة، ووصفه تعالى بالسميع والبصير وإن كان من ضروريات الدين لكن يمكن تأويله بالعلم بالمبصرات والمسموعات كما فعله جمع من أهل الكلام.

وتقرير كونه تعالى عالمًا بالجزئيات على الوجه الكلى هو أنك بعدما علمت من الفصل السابق أن جميع الأشياء من شأنها أن تكون مدركة للواجب تعالى، وإن ما يمكن له تعالى بالإمكان العام يجب حصوله له وإلا لكان له حالة منتظرة، وعلمت أيضًا أن العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول، فالواجب تعالى لما كان ذاته سببًا للأشياء الممكنة كليها جزئيها على ترتيبها وسبب لأسبابها وهو يعلم ذاته ويعلم من ذاته أسبابها، فوجب أن يكون عالمًا بها لأن من يعلم العلة وجب أن يعلم من العلة ما يلزم عنها لذاتها وإلا لما كان عالمًا بها علمًا تامًا.

فوجب أن يكون الواجب عالمًا بجميع الجزئيات وإلا لما كان علمه تعالى بالأشياء منحصرًا عندهم بالصور الحاصلة.

والصور الحاصلة عن الشيء إما أن تستفاد من وجود ذلك الشيء، أو يستفاد وجود ذلك الشيء منها أو لا هذا ولا ذاك، والأول باطل فى حقه تعالى بالاتفاق لأن الجزئيات متغيرة.

وإذا كان علمه تعالى مستفادًا من وجودها لزم الانفعال والتغير فى ذاته تعالى كما أشار إليه بقوله، لكن لا يدركها مع تغيرها وإلا لكان يدرك منها تارة إنها موجودة غير معدومة، وتارة يدرك إنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما من كونها موجودة وكونها معدومة صورة عقلية وواحدة من الصور لا يبقى مع الثانية.

لأنا إذا اعتقدنا أنها موجودة زال اعتقاد كونها معدومة وبالعكس، فيكون واجب الوجود متغير الذات منفعلاً عن غيره، هذا خلف لما مر من أنه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده زمانيًا، والثالث أيضًا باطل لأن علمه بالأشياء سبب لوجود الأشياء عند القائلين بالصور، نعم عند من يكون علمه بالأشياء نفس وجودات الأشياء يكون الصحيح هذا القسم الثالث دون غيره، فتعين الثانى وهو أن يكون عليه تعالى بها سابقًا على وجودها على وجه ثابت مستمر لا يعتريه تغير أصلاً وإن تغير المعلوم وبهذا الوجه أيضًا يكون علمه كليًا كما يقول: بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه كلي.

قال الشارح: الجديد ههنا محل تأمل لأنهم زعموا أن العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة أو بغير واسطة، وادعوا أيضًا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير، وهل هذا إلا تناقض؟.

فإن الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها، فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضًا، وقد التجئوا لدفعه إلى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو

التغير كما هو دأب أرباب العلوم الظنية، فإنهم يخصصون قواعد بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم فى العلوم اليقينية.

أقول: ما ذكره افتراء عليهم وقع عن جماعة من المتأخرين كصاحب «إحياء العلوم» وغيره، وبناء على ذلك إما على أنهم فهموا من قول الحكماء أن البارى يعلم الجزئيات على الوجه الكلى أن الجزئيات معلومة له بطبائعها الكلية لا بهوياتها الشخصية، وأما على إنهم زعموا أن تصور المهية لا يمنع فرض الشركة إلا بواسطة أمر مخصوص ينضم إليه وهو المسمى بالتشخص وهو أمر جزئى لا مهية له، فما لم يدرك ذلك الأمر المخصص كان المدرك كليًا.

وزعموا أن علمه بالجزئيات على الوجه الكلى لأجل عدم اطلاعه على ذلك المخصص، وأما للاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بأن العلم إذا كان كليًا غير متغير يلزم أن يكون المعلوم به أيضًا كليًّا غير متغير، فيلزم من ذلك بعكس النقيض أن المعلوم إذا كان جزئيًا زمانيًّا لم يكن العلم به كليًّا، والواجب إذا كان علمه منحصرًا فى العلم الكلى الغير الزمانى يلزم أن لا يكون له علم بالشخصيات، وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن ساحتهم عن هذه الافتراءات خالية.

أما عن الأول: فهو ظاهر من أقوالهم صريحًا ونقل عباراتهم فى هذا الباب يوجب التطويل والإسهاب، فلنقتصر على قول الشيخ فى «التعليقات» الأول: يعرف الشخص وأحواله الشخصية ووقته الشخصى ومكانه الشخصى من أسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية إليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته أو ذاته هو سبب الأسباب، فلا يخفى عليه شيء ولا يغرب عن علمه مثقال ذرة.

وأما عن الثانى: فلأن مناط الكلية والجزئية عندهم نحو الإدراك لا التفاوت فى المدرك، فهما تنشآن من اختلاف نحوين من الإدراك لا من إدراك المخصص وعدم إدراكه، فكل ما يدرك بطريق الإحساس يكون جزئيًا، وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون كليًّا سواء كان مذهبهم هذا حقًّا أو لا.

فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الأمور الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة وكما أن كثيرًا من الصفات التى فى حق غيره كمال فى حقه نقص

لتعاليه عن صفات الماديات من حيث ماديتها، كذلك الإحساس والتخيل لا العلم بشيء من المحسوسات والماديات، فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر، كيف وعكس ذلك أحق بالتكفير كما وقع لكثير من المتكلمين.

وأما عن الثالث: فإن العلم بالمتغير لا يلزم أن يكون متغيرًا، كما أن العلم بالمحسوس لا يلزم أن يكون إحساسًا، لا يقال: مناط الجزئية إذا كان عندهم محسوسية لشيء، فإذا لم يكن محسوسًا لم يكن معلومًا بخصوصه لأنا نقول: العالم به خصوصه بعلمه على وجه كونه محسوسًا ولا يلزم منه أن يكون محسوسًا لذلك العالم، إذ يكفي للعالم بتشخصه العلم بمحسوسيته بشيء آخر.

وإن لم يكن محسوسًا لذلك، فثبت أن العلم بالجزئيات من حيث إنها جزئية يمكن أن يكون على وجه كلي كما صورناه، فلا يلزم المنافاة بين كلامي الحكماء ولا التخصيص في قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بأن يكون قولنا على الوجه الجزئي قيدًا للعلم لا للمعلوم.

وإن كان رأيهم هذا سخيفًا كما بينا، ثم إن المصنف أراد توضيح العلم بالجزئي على الوجه الكلي، فأورد مثالاً فقال: كما تعلم أنت بالقوانين النجومية والأحكام الهيوية الكسوف الجزئي بعينه فإنك تقول فيه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كأول الحمل شماليًا، أى واقعًا فى الجانب الشمالي من قرص الشمس بصفة كذا ككونه ناقصًا ووقوعه فى عقدة الرأس.

وهكذا إلى جميع العوارض منها، إنه واقع فى ساعة كذا من سنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف السابق عليه المعلوم ووقوعه فى ساعة من يوم كذا من شهر كذا من سنة من التاريخ الهجرى أو اليزدجردى الذى مبدأ بعثة نبى على صفة كذا وكذا، أو جلوس ملك على السرير بصفة كذا وكذا.

فإنك إذا علمت الكسوف الجزئي على هذا الوجه، أى بأسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على هذا الوجه الكلي كما قال، لكنك ما علمته ــ أى هذا الكسوف جزئيًا ــ لأن ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين، لأنك علمته

بصفات معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المضمومة بعضها إلى بعض وإن كان منحصرًا فى واحد، لكن مجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة إحساسية أو إشراق حضورى أو التخيل الذى هو أيضًا مشاهدة فى الباطن لم يكف فى كون الشيء ممتنع الصدق على كثيرين، ولذا قال: وهذا العلم الكلى غير كاف لوجود ذلك الكسوف فى هذا الوقت ما لم ينضم إليه المشاهدة، لأنه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال إلى الحضور وإلى الانقضاء، بل هو ثابت قبله ومعه وبعده، متعال عن الزمان، لكونه محيطًا بالزمان وأجزائه الماضية والمستقبلة متعلقًا بها فى درجة واحدة.

فإن قلت: هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض الأشخاص البشرية بعدما لم يكن، فيكون زمانيًا لإحاطة الزمان بحدوثه.

قلنا: زمانية بعض أفراده المختص بأمر متعلق بالمادة لا تنافى فعالية عن الزمان بحسب ذاته، ولما لم يكن الحاصل فى حق الله تعالى سوى ما ذكرنا لما عرفت من نفيهم الإضافة الإشراقية له تعالى بالنسبة إلى الأعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الإحساس والتخيل والعلم العقلى الذى يستفاد من وجود الأشياء المسمى بما بعد الكثرة.

فينحصر علمه تعالى بها على العلم الذى يستفاد منه وجود الأشياء وهو الذى يسمى بما قبل الكثرة، فإذن لم يعلم الجزئيات إلا على وجه كلى مقدس عن التغير متعال عن التجدد والانصرام، هذه طريقتهم فى كيفية علمه بالجزئيات، وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾[1].

---

(١) سورة النور آية ٤٠.

فصل فى أن واجب الوجود مريد للأشياء وجواد

ففى هذا الفصل مطلبان:

المطلب الأول: فى إثبات إرادته للأشياء، اعلم أن العلم بكيفية إرادته تعالى للأشياء من غوامض الحكمة ودقائق المعرفة ولصعوبة مسلكه ودقة مأخذه أنكر بعض الناس الإرادة والمشيئة فى إيجاد العالم، كأوساخ الدهرية والطباعية القائلين بأن وجود الأفلاك والعناصر مع ما فيهما من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ليس بأمر الله وكلمته، بل بطبائعها.

ولأجلها نشأ القول بالاتفاق المنسوب إلى بعض الفلاسفة كديمقراطيس، ومن هذا القبيل ما ارتكبه أبو الحسن الأشعرى وأتباعه من القول بترجيح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلى وداع حكمى.

وكذا ما زعمته طائفة أخرى من المتكلمين أنه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزائد على ذاته ظانين أنه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلاً بالطبع، ولم يتفطنوا إن كل قادر يكون أفعاله معللة بالأغراض والدواعى الزائدة على ذاته يكون كالإنسان مضطرًّا فى صورة مختار محكومًا عليه فى صورة حاكم لأن الباعث للشىء على شىء مستخدم ومستعبد له فى تكميله ومن الذى يستخدم المقصود ويستعبد المعبود المسجود، فجميع هذه الظنون الفاسدة إنما نشأت من الجهل بأن إرادته تعالى أرفع من هذا النمط الذى يتصورونه فى حقه تعالى وإن ذاته أجل وأقدس من القصد والطبيعة، وعن همة زائدة فى رتبة رفيعة.

وقد أسلفنا لك طرفًا من الكلام فى «مبحث الغاية» لو تفطنته لكفاك عن التورط فى هذه المزالق مع التدبير اللائق والتأمل الصادق، وما يناسب هذا الموضع أن الإرادة قد تكون شوقًا متأكدًا يحصل عقيب داع هو تصور الشىء الملائم تصورًا ظنيًّا، أو تخيليًّا، أو علميًّا موجب لانبعاث القوة المقتضية لحركة بعض الأجسام، كالعضلات الآلية والأعضاء الأدوية المخلوقة بأمر مبدع الأشياء لأجل طاعة بعض ما هو أقرب فى الوجود إلى ملكوته الأعلى لحصول ذلك الشىء

الملائم بوجه من الوجوه، وقد يكون شوقًا ذاتيًا غير مسبوق بتصور الشىء، بل مقارنًا له.

ومن هذا القبيل أكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوقًا، بل عشقًا ناشئًا عن عشق الذات المدركة بنفسها أو عن إدراكاتها المتعلقة بالأشياء المنبعثة عنها بذاتها موجبًا لوجود الأشياء بذاتها أو بواسطة تلك الإدراكات المتعلقة بها، فإن الشوق إنما يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل، فلا يوجد للمجردات العقلية، فإرادتها خالية عن الشوق، فالواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون علمه بذاته وهو فى غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذى منبع لجميع الخيرات.

ومن ابتهج بشىء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشىء من حيث كونها صادرة عنه، فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل لأجل إنها صدرت عن ذاته، فالداعى له فى إيجاد الأشياء إنما هو عين ذاته.

وقد علمت فى «مبحث الغاية» أن كل ما كانت فاعلية لشىء على هذا السبيل كان فاعلاً وغاية لذلك الشىء، فإذن كما أن علمه بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الأشياء الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الإشراقيين.

فكذلك محبته لذاته عين ذاته وإراداته للأشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدءًا لها وعين ذواتها بالعرض ـــ أى من حيث كونها ناشئة عن محبة الذات ـــ فإرادته للأشياء الخارجية ـــ أى مريديته لها عند هذه الطائفة ـــ هى كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له مشاهدة عنده مرضيًا بها عنده على نظام هو أتم النظامات الممكنة خيرًا وكمالاً، لا أن يتبعه صور الأشياء اتباع الصورة للمضى والإسخان للنار تعالى عزه عن ذلك علوًا كبيرًا.

أو عند رؤساء المشائين القائلين بأن علمه بنظام الخير المقتضى له صور زائدة على ذاته يكون عين تلك الصور إذ هى عين علمه عندهم، وأما إرادته لفيضان تلك الصور المتقررة فى ذاته على ما ذهبوا إليه، فهى عين ذاته وعين علمه بذاته، فعلى أى تقدير إرادته تعالى للفعل عين ذاته، لأنه عين علمه بذاته عين محبته لذاته

المستلزمة لمحبة ما سواه كما عرفت، فكما أن لعلمه مراتب، فكذلك لإرادته ونفس وجود الأشياء الخارجية كما أنها نفس علمه بها فهى نفس رضاه لها.

وإلى ما ذكرنا أشير بقوله: أما إرادته فلأن كل ما هو معلوم عند المبدأ الأعلى وهو ـــ أى ذلك المعلوم خير وغير مناف لمهيته ـــ فائض خيران من ذات المبدأ المقتضى لفيضانه، فذلك مرضى له وهذا هو الإرادة فى حقه كما علمت.

أما بيان أن كل ما هو معلوم له يكون خيرًا، فلأن معلوماته مقتضياته فيكون خيرات لأن الواجب تعالى فى غاية الشرف والمجد، فما يصدر عنه يجب أن يكون أشرف ما يمكن أن يوجد من شىء، فإن الفياض المطلق والفاعل الحق لا يقتضى الأخس ويترك الأشرف، بل يلزم من فيض وجوده الأشرق.

فالأشرق، كما أشار إليه المعلم الأول وبرهانه مذكور فى كتب صاحب «الإشراق» ألم تريا عارف كيف أبدع أولاً العقول الفعالة والجواهر المتعالية عن المواد المتمخصة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الأفلاك الصادرة بتوسطهما عن مبدع الكل على وجه لا يعتريها نقص ولا قصور فى ذواتها ولا إعياء ولا فتور فى حركاتها، عاشقة لأضواء القدس، مطيعة لله تعالى، ولها أيضًا من كل صفة للهيولانية فيها مدخل أشرفها وأفضلها، فلها من الأشكال أفضلها وهى الكروية.

ومن الحركات أفضلها وهى الدورية الموجبة للحياة والنطق كما علمت، ومن الكيفيات المرئية أفضلها وهى الضياء والنورية، وتشارك السابقين الأولين من الملائكة المقربين فى إنها أعطيت أفضل ما تجوهرت وتزينت به فى أول أمرها وبدء فطرتها.

وكذلك أعظامها وأشكالها والكيفيات المرئية التى تخصها والكمالات الممكنة فى حقها إلا فى النسبة مع حفظ نوعها أيضًا، فإنها لم يكن لها فى أول الفطرة أن تعطى الشىء الذى يتحرك إليه وهى أيسر غرض فى الأجسام وأخسه لأن النسبة أبعد الأعراض عن جوهر الشىء وأخسها، فالأجرام السماوية تلحقها النقص فى أخس الأشياء التى من شأنها أن يوجد لها شيئًا فشيئًا ولا يمكن غير ذلك، لأن

تجردها عن الوضع ممتنع وإلا لكانت عقلاً لا جسمًا وكذا الجمع بين الأوضاع لتضادها، فلا محالة يحصل جزء فجزء إلى ما شاء الله تعالى.

ثم الموجودات الواقعة فى عالم التركيب فى غاية الجودة ونهاية النظام لأن نظامها متعلق بحركات الأفلاك وأوضاعها، ونظام الأفلاك ظل نظام ما فى القضاء الإلهى لما علمت أن الموجودات غير صادرة على سبيل البحث والاتفاق كما نسب إلى ديمقراطيس، ولا على طريقة الجزاف كما توهمه الأشعرية، ولا عن إرادة ناقصة كإرادتنا المحوجة إلى دواع خارجة عن ذواتها كما زعمته المعتزلة، ولا بحسب الطبيعة التى لا شعور لها بذاتها فضلاً عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت إليه أوساخ الدهرية والملاحدة.

والحاصل: إن نظام المعقول الذى يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود، وذلك النظام محض الخير والكمال لبراءة المبدأ الأعلى عن النقص والشين، فهذا النظام الذى على وفقه يجب أن يكون أتم النظامات الممكنة وأكملها.

أقول: ومن البراهين التى سنحت لها فى هذا الباب إنه قد تبين وتحقق فى كتب الحكمية كـــ «تحصيل بهمنيار» وكتاب «إخوان الصفا» ما ذهبت إليه طائفة من متألهى الحكماء ومحققى الصوفية إن لجميع العالم من العقول والنفوس الأجرام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة وحدة طبيعية شخصية.

فنقول: إذا كان العالم بجميع أجزائه واحدًا شخصيًا، فلا يجوز أن يتصور نظام آخر بدل هذا النظام الموجود سواء كان فوقه تمامًا وكمالاً أو فى مرتبة فى الشرف والخيرية، لأن ذلك المفروض لا يخلو إما أن لا يكون مندرجًا مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية أو يكون، وكل من الشقين ممتنع، فتصور نظام آخر مطلقًا باطل.

أما الأول: فلما تقرر أنه لا يمكن أن يكون جواهر ولا أعراض مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وأعراضه، أما العقول والنفوس الكلية وهيوليات الأفلاك والهيولى المشتركة، فكل واحدة منها صدرت عن فاعلها بجهة واحدة من الجهات

الفاعلية اللازمة التى يقتضيها ذلك الفاعل بها لا بغيرها بالذات بلا شركة من القابل واستعداده وأعراضه المفارقة فلا محالة لا يمكن غيره، فكل ما وقع فى تلك الأمور فى مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع آخر مباين لذلك النوع فى تلك المرتبة فلا يمكن فى شىء من المراتب من الأنواع إلا ما هو الواقع فيه لا غير.

وأما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة، واختلاف أنواعها بأمور لاحقة للجسمية المشتركة إذ ليس لها أنواع بسطية يكون جعل جنسها وفصلها واحدًا كالسواد مثلاً، وأما الأجسام البسيطة فلانحصار منوعاتها من الصور بما صدرت من المبادئ بحسب بعض جهاتها اللازمة إما مطلقة، أو بضرب من الصور السوابق بلا مدخلية للأمور العارضة المفارقة، فلا يمكن وجود غيرها.

وأما الأعراض فلأنها تابعة للجواهر متقومة بها، فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الأعراض ولولا مجانبة التطويل لبسطت القول على التفصيل فى عدم إمكان نوع من الأعراض خارج عما وجدت وتحققت من الأجناس العوالى وأنواعها وأنواع أنواعها.

ولكن فيما ذكرته كفاية للمستبصرين، وكذلك حكم أنحاء المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية، وقد ثبت أيضًا أن الطبيعة ما لم توف على النوع الأتم فى عالم التركيب شرائط النوع الأنقص بكمالها لم تدخل فيما هو أعلى منها، وهذا المعنى معلوم بالوجدان فى مراتب الجماد والنبات والحيوان ولكن الطبيعة قد حصلت فى المواليد جوهرًا وعقلاً مستفادًا هو أفضل ما فى الخليقة وخليقة الله فى أرضه.

كما أن العقل الأول خليفة الله فى سمائه، إذ المراد بالسماء جملة عالم الإبداع وبالأرض جملة عالم التكوين، فإذا لم يمكن تحقق جواهر ولا أعراض مخالفة لهذه التى وجدت بالنوع فلو فرض عالم آخر يكون لا محالة موافقًا لهذا العالم بحسب المهية ومخالفًا له فى أمور عرضية، فقد بطل أن يكون مخالفًا له فى النوع.

وأما إبطال الشق الثانى وهو كون المتصور من نظام آخر متحد المهية مع هذا النظام الموجود، فلوجوه منها: إن العالم بجميع أجزائه إذا كان واحدًا نوعيًا غير مسبوق باستعداد مادة وتهيؤ قابل، إذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعدًا لقبول وجوده باستعداد سابق، وكل ما يكون كذلك يكون نوعه منحصرًا فى شخص واحد، كيف وكل استعداد ينتهى إلى قسمة فكية بحركة مستقيمة وجهات الحركات محددها محيط الأجسام؟.

وأيضًا لا بد لحدوث الاستعدادات من حركة جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون بسبب تكثر حركته المتكثرة بذاتها، لأن مهيتها مهية التجدد والانقضاء واللحوق موحيًا لتكثر أشخاص نوع واحد باللواحق المطارية لها من خارج إذ النوع ولازمه ومقتضاه لا يوجب التكثر لاطرادها، وإذا كان كذلك فلا يصح وجود أجسام كثيرة محددة للجهات، فالعالم حينئذ واحد وقته واحدة مع ما يتعلق به تأثيرًا وتدبيرًا وحلولاً، ومنها إن وجوده حيث لم يكن مسبوقًا بزمان يكون صدوره عن البارى القيوم مرة واحدة على سبيل الإبداع، والمبدعات نوعها منحصرة فى شخصها.

وقد بينا سابقًا أن تدريجية بعض أجزائه فى حدود أنفسها لا ينافى صدورها عن المبدأ الأحدى الذات مرة واحدة.

ومنها: إن الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بلا جهة أخرى وحيثية أخرى ووحدة العلة يوجب وحدة المعلول.

ومنها: إن تشخصه بذات البارى تعالى المتشخص بنفس حقيقته كما هو رأى أهل الحق وتسخص الممكن بنفس وجوده كما سمعت منا لا ينافى ما ذهبوا إليه، لأن الوجودات الإمكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن أنوار عظمته وأشعة كبريائه.

ومنها: إن العلة الغائية فى وجوده، هى ذات المبدأ الأعلى وعلة بدئه هى بعينها علة تمامه، وكل ما هو غايته أجلّ الأشياء فهو فى غاية الشرف المتصور فى حقه، فهذا بيان أن ما صدر عنه تعالى خيرات لا يتصور كونها أشرف مما وقع.

وأما بيان كونها غير منافية لذات المبدأ تعالى، فلأنها معلولة له تعالى، إما بالذات أو بتوسط ما هو معلول له بالذات، والمعلول لا ينافى ما هو علته بل يلائمه ويوافقه، وأيضًا لا يكون فى الوجود أمر جزافى واتفاقى كما علمت بل كله غريزى فطرى سواء كان طبيعيًا بحسب ذاته كحركة الحجر إلى الأسفل أو قسريًا كحركته إلى فوق، أو إراديًا كفعل الحيوان من حيث هو حيوان، إذ كل ما يحدث فيجب عن سبب ويرتقى فى سلسلة الأسباب إلى مبدأ واحد ومسبب فرد تتسبب عنه الأشياء وتتشعب عنه الأمور على ترتيب علمه بها، فليس فى الوجود شىء مناف لطبيعة علله وأسبابه، فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس إلى طبيعة جزئية متلائمة منتظمة بالقياس إلى طبيعة الكل وطبائع الأسباب المؤدية إليها.

وكذا النغمات الغير المؤتلفة والأشعار الغير[1] الموذونة بالقياس إلى بعض السلايق مؤتلفة موزونة بالقياس إلى النظام الكلى، ووجود الأصابع الزائدة على خلقة الإنسان طبيعى فى جبلة العالم وكذا كل عمرو، أجل وإن كان اخترامیًا، فهو بالقياس إلى الكل طبيعى وإن لم يكن طبيعيًا على الإطلاق.

ولو تيسر لك أن تعلم كل شىء بأسبابه وعلله بأن تخرج عن هذه الهاوية المظلمة مهاجرًا إلى الله ويرتقى إلى عالم الأفلاك وما فوقها وما فوق فوقها إلى أن تعرف المبدأ الأول حق معرفته، ثم ما يتلوه من الملائكة العلية، ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة بإذن ربها، ثم ما يباشره تحريكًا وتدبيرًا من الأجسام الفلكية مع لوازم حركاتها وآثارها من الأسطقسات ثم الأمزجة والممتزجات التى توجبها الحركات وما يترتب عليها من الكائنات، لرأيت جميع الأشياء حسنًا عندك ملائمًا لديك وعرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه الآن بالبرهان.

المطلب الثانى فى بيان جوده: وعرفوه بأنه إفادة ما ينبغى إفادته لا لغرض ولا عوض، وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المنتسبين ويمكن الاختصار على قول

---

(١) الغير، وردت هكذا بالأصل، والأفصح أن تكتب غير بدون.

المعرف إفادة ما ينبغي لا لغرض، لأن من أفاد لمن لا ينبغى لم تكن إفادته هذه إفادة ما ينبغي، ومعلوم أن الغرض شامل للمعوض عينًا كان أو غيره.

والجواد الحقيقي ليس إلا المبدأ تعالى، فإن غيره تعالى إنما يفعل الخير لغرض من الأغراض العائدة إليه سواء كان ثوابًا فى الآخرة أو نجاة من العقاب أو مدحًا وتخلصًا من مذمة، أو استكمالاً للنفس وتشبهًا بالعالى، أو إزالة المحبة ما هو فى معرض الزوال، أو الراحة عن الألم الذى يلحقه لدقة القلب لعلاقة، أو غير ذلك، وأما المبدأ الأعلى فيفيض الخير بإرادته على الممكنات بحسب ما يقبله كل أحد من غير بخل ولا عوض أصلاً.

كما قال: أما جوده فنقول الواجب لذاته إما أن يفعل بقصد وشوق إلى كمال، أو يفعل لأنه ــ أى فعله ــ نظام الخير فى الوجود، فيوجد الأشياء على ما ينبغي من الوجه الأحسن لا لغرض وشوق إلى كمال يحصل له بالإيجاد والإفادة، والأول محال لما بينا: إن واجب الوجود ليس له كمال منتظر.

فلو كان فعله لحصول كمال مطلوب له لزم أن يكوم له حالة منتظرة، هذا خلف، والقسم الثانى حق، وهو إنه يفيد وجود الأشياء على الوجه الأتم لا لغرض وشوق يعود إليه، فهو الجواد لا يقال لعل غرضه من فعل الخير أمر يعود إلى غيره وهو إيصال كل مستحق إلى مطلوبه.

قلنا: ذلك الأمر لو لم يكن وجوده أولى عنده من عدمه لم يكن مقتضيًا لفاعليته ومرجحًا لفعله، وإذا كان كذلك فلغيره مدخل فى تتميم كمال له لا يتحقق إلا بحصول تلك الأولوية، فقد علم أن الداعى له لإفاضة الخيرات من ذاته ليس إلا علمه بوجوه الخير ومصالح الغير الذى هو عين ذاته وعين إرادته للخيرات.

وأما النقائص والشرور الواقعة فى ضرب من الممكنات وعدم وصولها إلى كمالاتها المتصورة فى حقها، فهى لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها لا من بخل الفاعل الحق تعالى عن ذلك، وقصور القابلية تنتهى آخر الأمر إلى لوازم الماهيات الإمكانية ومتبعها الإمكان.

قال المعلم الثانى فى «التعليقات»: الأول تام القدرة والحكمة والعلم كامل فى جميع أفاعيله ولا يدخل فى أفعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور، والآفات والعاهات الطبيعية إنما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول النظام التام، وتحقيق ذلك أن اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على معنيين أحدهما: ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط وأمثالها، فإنها عدميات محضة وهو على ضربين:

الأول: عدم ليس ذلك العدم بإزاء الوجود الذى هو مقتضى طباع الشيء ولا مما يمكن حصوله من الكمالات والخيرات، كقصور الممكن عن الوجود الواجب والوجوب الذاتى وكقصور كل تال من العقول الفعالة عن وجود متلوّه وسابقيه، وقصور النفوس عن رتبة العقول وكذا الأجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع، فالخير الذى يقابله منحصر فى الواجب إذ له الكمال المطلق والوجود الحق بلا جهة إمكانية ومن عداه من المهيات المعروضة للوجود لا يخلو عن شوب شرية ما وظلمة ما على تفاوت إمكاناتهم حسب تفاوت طبقاتهم فى البعد عن ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والجود، فهذا الشر منبعه الإمكان الذاتى وإن كان مختفيًا تحت سطوح صبح الأزل مستورًا فى ضوء كبير الأول.

والثانى: ما يكون عدم مقتضى الشيء أو ما يمكن حصوله له من الكمالات الثانية وغيرها ولا يتصور هذا فى غير الماديات، فالإبداعيات حيث يكون وجود كل منها على أكمل ما يتصور فى حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى أصلاً وما عداها من الأمور المتعلقة بالمادة لا يخلو من شرية على تفاوت إمكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها فى التعلق بالهيولى، فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الإمكان لأنها صدرت من المبادئ لأجل جهة الإمكان فيها.

فمنبع الشر مطلقًا هو الإمكان كما وقع فى عباراتهم، والمعنى الثانى من لفظ الشر هو ما يمنع الشيء عن الوصول إلى الخير الممكن فى حقه من الوجود أو كمال للوجود، كالبرد المفسد للثمار والحر المعفّر لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب والأخلاق المذمومة المانعة للنفس من وصولها إلى كمالها العقلى

كالبخل والجبن والإسراف والسفاهة والجهل المركب وأمثالها والأفعال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة وأشباهها من الآلام والأحزان والغموم وغير ذلك من الأشياء التى معانيها وجودية ولكنها تتبعها إعدام.

فنقول: إطلاق لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الأول حقيقة، وعلى المعنى الثانى مجاز، لأن الشر الحقيقى لا ذات له بل هو إما عدم ذات أو عدم كمال لذات، والبرهان عليه إنه لو كان أمرًا وجوديًا فلا يخلو إما أن يكون شرًّا لنفسه أو لغيره والأول باطل، وإلا لما وجد إذ الشىء لا يقتضى لذاته عدمه أو عدم كماله.

كيف وجميع الأشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها مع أنه لو اقتضى كان الشر ذلك العدم لا نفسه، وكذا الثانى لأن كونه شرًّا لغيره إما لأنه يعدم ذلك الغير أو لأنه يعدم بعض كمالاته، فإنه لو لم يكن معدمًا لشىء أصلاً لا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس بشر لذلك الشىء للعلم الضرورى بأن كل ما لا يوجب عدم شىء ولا عدم كمال له فلا يكون شرًّا لذلك الشىء.

فإذا كان كونه شرًّا لكونه معدمًا لشىء أو لبعض كمالاته فليس الشر إلا عدم ذلك الشىء أو عدم كماله لا نفس الأمر الوجودى المعدوم، بل هو فى ذاته من الكمالات النفسانية أو الجسمانية، كالظلم فإنه وإن كان شرًّا بالقياس إلى المظلوم وإلى النفس الناطقة التى كمالها فى تسخير قواها وكسرها لكنها خير بالقياس إلى القوى الغضبية التى كمالها فى الانتقام، وكذا الإحراق كمال للنار وشريته بالنسبة إلى من تقعد به سلامته.

فعلم أن الشر إما عدم ذات أو عدم كمال لذات، فالوجود من حيث إنه وجود خير محض، والعدم من حيث إنه عدم شر محض فقد ظهرت بما ذكرناه صحة دعوى ما اشتهر أن الحكماء ما صححوها بالقياس، بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام والتجئوا تارة أخرى إلى أنها ضرورية، وما ذكروه من الأمثلة لإيضاح ما ربما اشتبه على بعض الأذهان.

ثم إنك قد علمت: أن الشر الذى هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم المهيات التى لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل، بل قد يلحق المهيات لا من ذاتها،

فلا محالة لا بد له من علة وسبب فكلامنا ليس فى الشق الأول الذى لا لمية له، إذ من المعلوم أنه ليس للمهيات فى كونها ممكنة ولا فى حاجتها إلى علة لوجودها سبب ولا لقصور الممكن عن الواجب بذاته ولا لتفاوت مراتب هذا النقصان فى المهيات علة، بل إنما ذلك لاختلاف المهيات فى حدود ذواتها لا لأمر خارج عنها، كيف ولو كان النقص فى جميعها متشابهًا لكانت المهيات مهية واحدة؟.

بل الكلام فيما هو من القسم الآخر، وهو عدم ما هو من الأمور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلاً للإنسان، فإن ذلك ليس شرًّا له لأجل كونه إنسانًا، بل هو شر لأجل إنه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق إليه لا من حيث إنه إنسان بل من حيث إنه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذى لا صلاح فى أن يعم، وهذا الشر أما يوجد فى الأشياء على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد فهو إما خير محض بالمعنى الثانى أو خيره أكثر من شره.

وأما ما يكون شرًّا محضًا أو مستولى الشرية أو متساوى الطرفين، فما لا وجود له أصلاً حتى احتيج فيه إلى منشأ ومبدأ آخر سوى واجب الوجود بالذات الذى هو خير محض لا يوجد منه شرًّا أصلاً كما توهمته كفرة المجوس، وكل واحد من القسمين المذكورين أولاً من أفراد الخير لأن ترك أحدهما شر محض وترك الآخر شر غالب، فيجب صدورهما عن الواجب بالذات مفيض الخيرات.

مثال القسم الأول: عالم العقول، وعالم الأفلاك إذ هما ميرآن من الشرور والفساد الناشئين من نسخ التضاد، ومثال القسم الأخر: عالم العناصر الموجب للشرور على الوجه النادر، ولن يسوغ عناية المبدع ورحمة الجواد إهماله وإلا لزم ترك خير كثير بشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك أيضًا إنما يكون لأجل النفع فى أشياء أخر لو لم يخلق لخلق سربال الوجود وقصر رداء الجود وبقى فى كتم العدم عوالم كثيرة ومقايس جمة غفيرة.

فمن هذه الحيثية يكون ذلك الشر القليل مقتضيًا بالذات، كيف ولو لم يكن فى عالم العناصر تضاد ولا تفاسد، فمن أين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار؟ ومتى ينتقل الهيولى من صورة إلى صورة ومن حالة إلى حالة حتى يبلغ

إلى غاية من الاستعداد؟ وتقبل العقل المستفاد الذى يضاهى الملكوت الأعلى فى الشرف والكمال والإحاطة بالمعلومات والتخلص عن الزوال مع أن أمثال هذه الوقائع والآفات اللازمة فى الطبائع من مصادمات وقعت بين سكان عالم الظلمات دون الالتفات إليها من المبادئ العالية والمفارقات ووجود كل من الجزئيات منوطة بسلسلة من الأسباب يلزم من عدمه عدمها وهو أعظم خلل فى نظام الخير.

فإن وجد نوع يفسد بعض أشخاص نوع آخر قائمًا بعده شرًّا من يظن أن العالم الأعلى وعظائم الأمور ما خلق إلا لأجل الإنسان، وهذا جهل محض، كيف ولا غرض للعالى فى السافل ولا التفاوت له إليه؟ خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى وهؤلاء للنار ولا أبالى، وليس أن البارى مستقل الذات كما توهمته الأشعرية بإيجاد القبائح والمفاسد وتمكين الظلمة والمشركين فى أفعالهم وعقائدهم، وإبقاء الدول الجائرة ونشر السياسات المذمومة، وإهمال الأطفال عن حضانة مرضعاتهم بأماتتها، وإذلال العلماء ورفعة حال الجهال إلى غير ذلك من الوقائع، وقد قال عز من قائل: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[1] بل الكل توابع لقضائه وقدره ولوازم مفاده لحركات كلية لأغراض علوية مقدرة هيئاتها وأزمنتها فى عالم آخر، كما قال الله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾[2] ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[3] على أن جميع أسباب الشر إنما توجد تحت كرة القمر فى بعض جوانب الأرض التى هى حقيرة بالنسبة إلى الأفلاك المقهورة تحت أيدى النفوس المطموسة تحت أشعة العقول الأسيرة فى قضية الرحمن ولا نسبة لها إلا جناب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء، ثم إن إصابة الشر فى هذا الموضع إنما هى لبعض الأشخاص وفى بعض الأوقات والأنواع محفوظة، وأما بالقياس إلى نظام الكل فلا شر أصلاً.

إذ قد عرفت أن هذا النظام شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعى بالقياس إليه والطبيعى للشىء لا يكون شرًّا له أصلاً.

---

(١) سورة فصلت آية ٤٦.
(٢) سورة الرعد آية ٨.
(٣) سورة الحجر آية ٢١.

فقد تحقق وتبين بالبرهان الساطع أن كل ما تقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسنًا وخيرًا ومن ظن أنه شر كان لخلل فى عقله وقصور فى فهمه، فلا شر فى النظر إلا وهو خير من جهات أخرى لا يعلمها إلا منشئها وموجدها، فإذن، تصور ذرة الشر فى بحر أشعة شمس الخير لا يضرها، بل يزيدها بهاء وجمالاً وضياء وكمالاً كالشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسنًا وملاحة وإشراقًا وصباحة.

فسبحان من تقدست كبرياؤه عن تقصير الأفعال وتصوير الأمثال والأشكال وجل جنابه عن توهم هذا الخيال المحال.

ثم لا يبعد أن يذهب على بعض الأوهام العامية أن الفاعل للكل إذا كان مختارًا فله أن يختار أيما شاء من الخيرات، فلا يمتنع عليه شىء فهذه الأبحاث ساقطة على هذا التقدير.

فنقول: قد علم مرارًا أن اختياره تعالى أرفع من هذا النمط الذى تصوروه ولا يمكن أن تكون إرادته متساوية النسبة إلى الشىء ومقابله بلا داع ومصلحة، إنما كان ذلك رأى جماعة قصرت أفهامهم عن درك حقائق الأشياء وكيفية ارتباطها بالمبدأ الأعلى جل كبرياؤه.

فارتكبوا كثيرًا من المحالات الناشئة عن عقيدهم الفاسدة من جملتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفى اللزوم فى شىء من الأشياء وتجويز كل قبح من الله تعالى، ولم يتفطنوا أنه على تقدير أن لا تكون أمور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة، بل تكون بإرادة جزافية كما ظنوا لم يكن أولياء الله وأحباؤه وخلص عباده ممنوة بالمحن الشديدة وتسلط الأعادى عليهم مدة مديدة، بل كانوا مما جمع لهم بين المثوبة فى الآخرة والسلامة فى الدنيا.

واستخف من ذلك ما قال بعضهم: من أن الفلاسفة لما قالوا بالإيجاب والجبر فى الأفعال فخوضهم فى هذا المبحث من جملة الفضول، لأن السؤال يلم عن صدورها غير وارد كصدور الإحراق من النار لأنه يصدر عنها لذاها.

وجوابه: بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذات الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار، بل ذوات الأشياء الصادرة عنه معقولة له عين مرتبة من مراتب إرادته ورضاه كما عرفت، إن بحثهم عن كيفية وقوع الشر فى هذا العالم الأجل أن البارى تعالى خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور الشر عما لا جهة شرية فيه أصلاً، فيلزم عليهم فى بادئ النظر ما ذهبت الثنوية لأجله إلى إثبات مبدأين **أحدهما**: مبدأ الخيرات **والآخر** مبدأ الشرور.

فقالوا لإزالة هذه المفسدة: إن الصادر عنه تعالى ليس بشر، بل الصادر عنه إما ما يتبرى بالكلية عن الشرور، وأما ما يلزمه شر قليل بالاتفاق ومنبعه الهيولى التى منبعها الإمكان، وكلا القسمين من أفراد الخير، فيجب صدورهما عن الخير الحقيقى وغير ما ذكرنا من أقسام الشر غير موجود فلا يقتضى مبدأ أصلاً كما قد تفاخر أرسطو بذلك الكلام فى دفع شبهة التنويه.

قيل: لو كانت الشرور الواقعة فى هذا العالم كالجهل والكفر وأمثالهما بقضائه وقدره لوجب علينا الرضاء به لأن الرضا بما يريد الله واجب كما فى الحديث القدسى: «من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى فليخرج من أرضى وسمائى، وليعبد ربًّا سوائى» ولا شك أن الرضا بالقبيح قبح كما ورد «الرضا بالرضا كفر» فكيف التوفيق بين هذن الحكمين؟.

وما أجيب عنه على الفرق بين القضاء والمقتضى بأن الواجب الرضا بالقضاء لا بالمقضى، والكفر وأمثاله مقضى لا قضاء ومحصله أن الإنكار المتعلق بالمعاصى والقبائح إنما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل، فإن الاتصاف بالكفر منكر دون خلقها وإيجادها، والرضا إنما يتعلق بإيجادها الذى هو فعل الله ليس بشىء.

لما علمت أن جميع الأشياء من مراتب قضائه لكونها معقولة له حاضرة إياه وإن الفرق بين القضاء والمقضى بالاعتبار، بل الحق فى الجواب أن يفرق بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت، فالمأمور به هو الرضا بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها، والمنهى عنه هو الرضا بما يصحب القضاء بالذات

على سبيل الاستجرار واللزوم، وهى الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وهذه أيضًا إذا لم يعتبر من هذه الحيثية، بل قصد إليها بالذات وبالقياس إلى هذا الشخص الجزئى الموصوف به.

وأما إذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالقياس إلى النظام الكلى، فلا شر أصلاً لأن هذا الترتيب والتميز من لوازم الوجود والإيجاد.

ولعلك تقول: إن أكثر أفراد الإنسان الذى هو أشرف أنواع القسم الأخير يغلب عليهم الشرور، فإن مناط تحصيل السعادة والشقاوة الأجلتين اللتين يستحقر بالقياس إليها السعادة والشقاوة العاجلتين للأنفس إنما هو باستعمال قواها الثلاثة: النطقية والشهوانية والغضبية لاكتساب ما ينبغي أن يكون بحسبهما من الحكمة والعفة والشجاعة.

والغالب كما ترى على أكثرهم أضداد هذه الأمور ــ أعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب ــ فيلزم كونهم من الأشقياء والأشرار لا سيما فى الأجل.

فاعلم: أن الجهل الذى لا نجاة معه فى الآخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقينى وهو نادر كوجود اليقين الذى يوجب قسطًا وافرًا من السعادة، وأما الجهل البسيط الذى لا يضر فى المعاد فهو عام فاش فى نوع الإنسان وكذلك حال القوتين الأخيرتين، فالبالغ فى فضيلة العقل والخلق وإن كان نادرًا كالشديد النــــزول فيها، لكن المتوسطين على مراتبهم أغلب وأوفر.

وإذا ضم إليهم الطرف الأعلى صار لأهل النجاة غلبة عظيمة، وقد شبهت الحكماء حال النفوس فى انقسامها إلى هذه الأقسام بحال الأبدان فى انقسامها إلى البالغ فى الجمال والصحة، ومتوسط وهو الأكثر، والقبيح والسقيم وهو أقل من المتوسط فضلاً عن مجموع القسمين.

فإذن قد يثبت إن الشر ليس بغالب، على أن الحكم الجزم بأن رحمة الله لا تنال إلا قليلاً من عباده مشكل، وقد قال الله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾[1] فإنه يدل على انخراط الجميع فيها مع زيادة تخصيص لأهل الدرجة العليا.

ثم لك أن تقول من جملة الأصول المقررة الحكمية: إن كل ما يجوز صدوره عن الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك، فقد كان جائز أن يصدر عنه تعالى خير محض متبرأ عن الشر والآفة أصلاً.

لكنا نجيب: إن هذا واجب فى مطلق الوجود لا فى كل وجود، فقد أوجد ما أمكن أن يوجد على الوجه المذكور، فلو لم يوجد ما لا يخلو عن شر ما لكان الشر حينئذ أعظم، فإن عدت **وقلت**: لم ما أوجد القسم الثانى بلا قصور وآفة؟.

قلت: فإذن لم يكن هو هو ورجع إلى القسم الأول، وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت المهيات كلها بريئة من الشرور التى هى لوازم لها لكانت المهيات واحدة، ومن المحال أن تكون النار نارًا ولا يوجد لها لازم النارية من إحراق ثوب لاقته إلا أن لا يكون الثوب ثوبًا بل شيئًا آخر لا تحرقه النار، أو لا تكون النار نارًا محرقة وإن اشتبه عليك بعد هذه المباحث إنه لما كانت الأفاعيل البشرية من الفضائل والرذائل والطاعات والمعاصى وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها معجونة فينا، فلماذا تعاقب من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات واقتراف الشهوات؟.

فاعلم أن العقاب على المعصية ليس لأن الأول المتعالى عن سمات الحادثات يستولى عليه الغضب ويحدث له الانتقام، بل النفوس إنما يترتب عليه الثواب والعقاب بهيئات ساقها إليهم القدر والثواب والعقاب من لوازم الأفاعيل الواقعة منا من قبل وثمراتها لواحق الأمور الموجودة فينا وتبعاتها، فالمجازاة إظهار ما كتب علينا فى القدر وإبراز ما أودع فينا وغرز فى طباعنا بالقوة كما قال سبحانه: سينجز لهم وصفهم و ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾[2] فمن أساء علمه وأخطأ فى اعتقاده فإنما ظلم نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده وكان أهلاً

---

(١) سورة الأعراف آية ١٥٦.

(٢) سورة التوبة آية ٤٩.

للشقاوة فى معاده، ولعلك لاعتيارك بالمجادلات الكلامية والخطابيات الجمهورية تضطرب وتصول وترجع فتقول: إن ما حال والفلسفى أن تقيم للشرور والقبائح الكائنتين فى الوجود معذرة وتحبب الله عز وجل إلى عباده فقال: إن ههنا ما هو صلاح وخير بالنسبة إلى النظام الكلى والأمر العام وما هو كذلك بالقياس إلى النظام الجزئى والأمر الخاص، وإذا تعارضا فلا بد من تقديم إصلاح العام الكلى وإهمال جانب الجزئى، كمن قطع عضو أصابه سم الحية لإصلاح حال الجسد ونظامه الكلى وجعل كل شر وضر لاحقين لأحاد الناس واجبين فى النظام الكلى فهو فاسد من وجهين:

أحدهما: إنه يلزم منه أن رب العباد فارقهم وهاجرهم ورماهم بالمصائب والنوائب تقديمًا لغيرهم عليهم، وهذا مما يسوؤهم جدًّا ويسيء ظنهم بربهم جدًّا لأن عناية كل شيء مصروفة إلى نفسه قبل كل شيء فإذا رأى ربه يؤثر غيره عليه ويرميه بنصب وعذاب لأجله يأس من رحمته وندم على عبوديته، وأى فائدة له فى أن يكون ذلك الشيء خيرًا، فإنه إن كان خيرًا فهو خيرًا لذاته لا لأن مقتضاه مصائبه وآفاته، وجاء فى المثل: غثك خير من سمين غيرك.

والوجه الثانى: أنه أراهم ربهم عاجزًا مضطرًّا، إذ ظن أنه لا يجد سبيلاً إلى صلاح الأنام وإقامة النظام إلا بإدخال الضر على هذا العاجز المسكين، فما له أن يعبد ربًّا عاجزًا؟ فإنه لا يعبد ربه إلا لأنه يجد نفسه عاجزًا فقيرًا فيلتجئ إلى قوى عزيز، فإذا كان هو عاجزًا مثله فقد فر من العجز إلى العجز، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، فتقول فى جوابك بمثل ما قال الشاعر:

هوِّن على بصر ما شق منظره ... فإنما يقظات العين كالحلم

فاصبر ريثما آب إليك الفرار ... وفاتت السكينة والوقار

فلست أول من زل فى هذا المقام واستهزأ من هذا الكلام.

ثم استمع ما يشفيك من غيظك ويكفيك فى إزالة ريبك، فاعلم أن الطاعة كل هيئة تقتضيها ذات الإنسان لو خليت عن العوارض الغريبة فهى من الفطرة الأولى التى فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه بشرط عارض

غريب، فهى تجرى مجرى المرض والخروج عن الحالة الطبيعية فيكون ميل الإنسان إليه كشهوة الطين التى هى غريبة، بالنسبة إلى المزاج الطبيعى لم يحدث إلا لحدوث مرض وانحراف عن المزاج الأصلى الجبلى.

وقد ثبت فى الحكمة أن الطبيعة بسبب عارض غريب تحدث فى جسم المريض مزاجًا خاصًّا يسمى مرضًا، كما أن الصحة أيضًا من الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة فى ذاتها والقسرية الحاصلة بسبب القاسر، فيكون كلا من الحالتين ملائمًا لها فى وقت مخصوص، لأن حالة القسر مطبوعة أيضًا من وجه وقد ورد فى الحديث القدسى: «إنى خلقت عبادى كلهم وإنهم آتاهم الشيطان فاجتالهم عن دينهم»[1].

فالطاعة هى الحنيفية التى تقتضيها ذواتهم لو لم تمسسهم أيدى الشياطين، فإذا مستهم أيديها فسدت عليهم فطرتهم الأصلية فاقتضوا أشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم البهى الإلهى من الهيئات الظلمانية ونسوا أنفسهم وما جبلوا عليه، فاحتاجوا إلى رسول مبلغ من الله يتلو عليهم الآيات، ويسن لهم ما يذكرهم عهد ذواتهم من الصلوات والصيام والزكاة وصلة الأرحام إلى غيرها من الطاعات والخيرات ليعودوا إلى فطرتهم الأصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات طبيعيًّا لهم بلا كلفة ومشقة كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾[2] وهم الذين باشرت أنوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها، فإن الله إذا تجلى لشىء خشع له.

ثم إن هذا المرض الذى عرض لذواتهم والحالة المنافية التى قامت بهم لولا أن وجدوا من ذواتهم قبولاً لعروضهما لهم ورخصة فى لحقوهما بهم لم يكونا يعرضان لهم ولا يلحقان بهم فإذن كان مما يقتضيه ذواتهم أن يلحقهم أمور منافية مضادة لجواهرهم.

---

(١) رواه أبو داود فى الأدب رقم ٤٢٥٠ ومسلم برقم ٥١٠٩.

(٢) سورة البقرة آية ٤٥.

فإذا لحقتهم تلك الأمور اجتمعت فيها جهتان، وهما: الملائمة والمنافية، أما كونها ملائمة فلأن ذواتهم اقتضتها، وأما كونها منافية فلأنها اقتضتها على أن يكون منافية لهم، فلو لم تكن منافية لم يكن ما فرضناه مقتضى لها بل أمرًا آخر، أو لا نظرت فى المحموم الذى تفعل طبيعته فى بدنه الذى قلّت رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده، وإلى طبيعة الأرض التى تقتضى يبوسة حافظة لأى شكل كان حتى صارت ممسكة للشكل القسرى المنافى لكرويتها الطبيعية ومنعت عن العود إليها.

فعروض ذلك الشكل للأرضية لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه، فالإنسان عند عروض مثل هذا المنافى ملتذ متألم سعيد شقى ملتذ، ولكن لذاته ألمه سعيد ولكن سعادته شقاوته وهذا عجيب جدًا، ولكنا أوضحناه لك أيضًا مما لم يبق معك فيه شك، فمهما سمعت الله عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد والشقاوة فهم أشقياء مبعدون ولا شك فى ذلك، ومهما سمعته عز وجل ينبئ عن خلقه كله بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التى وسعت كل شىء.

فاعلم أنه بالنظر إلى الجهة الدقيقة التى نبهناك عليها أن ذواتهم لو لم يستدع عروض العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك، فإن الله تعالى لا يولى أحدًا إلا ما تولاه عدلاً منه ورحمة، فإذن، عرفت يا حبيبى وفقك الله تعالى أن تحت كل سم ترياقًا، وقبل كل لعنة رحمة، وهى الرحمة التى وسعت كل شىء، فخلق الله كل ممكن على ما اختاره لنفسه، كما ورد فى الكتاب الإلهى: ﴿ **وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا** ﴾[1].

وقد ورد فى الخبر فى صفة يوم القيامة موقوفًا على ابن مسعود: «إن الله عز وجل يترل فى ظلل من الغمام من العرش إلى الكرسى فينادى مناد: أيها الناس، لم ترضوا من ربكم الذى خلقكم ورزقكم وأمركم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا

---

(١) سورة النساء آية ١١٥.

أن يولى كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون فى الدنيا، أليس ذلك عدلاً من ربكم؟ قالوا: بلى، قال: فينطلق كل قوم إلى ما كانوا يعبدون ويتولون فى الدنيا، قال: وتمثل لهم أشباه ما كانوا يعبدون[1]... الحديث بطوله.

أقول: وكما يولون فى الآخرة ما تولوا فى الدنيا فإنما يولون فى الدنيا ما تولوه فى السوابق، فإن كان لك شك فى ذلك فاتل قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[2] الآية، لتعلم أن الله عز وجل لا يحمل أحدًا شيئًا قهرًا أو قسرًا، بل يعرضه عليه، فإن تولاه فولاه، وإن لم يتوله لم يوله، وهذا محض الرحمة والعدالة.

فإن قلت: ليس تولية الشىء ما تولاه مطلقًا عدلاً بل حيث يكون التولى عن رشد وبصيرة، فإن السفيه قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة إليه لجهله وسفاهته، فلا يكون تولية ذلك السفيه إياه عدلاً ورحمة بل ظلمًا وجورًا، وإنما العدل والرحمة فى ذلك منعه إياه.

قلت: هذا التولى الذى كلامنا فيه ليس تولى شىء يعرضه من خارج حتى يرد عليه القسمة إلى الخير والشر، فإن ما يختاره السفيه إنما يسمى شرًا لأنه مناف لذاته، فلذاته اقتضاء أولى متعلق بنقيض ذلك الأمر المتولى له فذلك هو الذى أوجب إن سمينا ذلك شرًا بالنسبة إليه.

وأما الاقتضاء الأولى فلا يمكن وصفه بالشر، لأنه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء بخلافه فيوصف بأنه شر، بل هو الاقتضاء الأولى الذى يكون خيرًا على أى وجه كان، لأن الخير لكل شىء ليس إلا ما هو مؤثر عند ذاته بذاته وتقتضيه ذاته، والتولى الذى فيه كلامنا هو الاستدعاء الذاتى واللسان الوجودى الفطرى الذى تسأل به الذات المطيعة السامعة لقول ﴿ كُن ﴾ الداخلة امتثالاً فى الوجود.

---

(١) لم نقف عليه فيما بين أيدينا من كتب الحديث.

(٢) سورة الأحزاب، آية ٧٢.

وقوله: ﴿ كُن ﴾ ليس أمر قسر وقهر، لأن الله غنى عن العالمين، ولا حاجة له فى وجودهم ليجبرهم، بل أمر إذن وعطاء، لأنه مسبوق بسؤال الوجود، فكأنه قال لربه بلسان مهيته: ائذن لى أن أدخل فى عالمك، وهو الوجه.

فقال الله تعالى له: ﴿ كُن ﴾ أى ادخل حضرتى فقد أذنت لك، كما حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾[1].

فلولا سبق الذاتى عن الطائر أن يكون لم يسم ذلك إذنًا، ومتى أمر الجليل تبارك اسمه أمر قسر وكره، فذلك أيضًا بضراعة من المأمور واستدعاء فطرى من طبعه ورحمة من الله ليذيقهم من مكنون لطف الجلال، فلعمر إلهك قد اتصل بالسماء والأرض من لذيذ الخطاب فى قوله عز سبحانه: ﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا﴾[2] من مشاهدة جمال القهر ما طربت به السماء طربًا رقصها، فهى بعد فى ذلك الرقص والنشاط وغشى به على الأرض لقوة الوارد.

فألقيت مطروحة على البساط وسريان لذة القهر هو الذى عبدهما ومشاهدة لطف الجلال هى التى سلبت أفئدتهما حتى قالا قول الوامق ذى الحنين ﴿طَآئِعِينَ﴾ فافهم فهم حق يتلى بلا فهم شعر يفترى.

---

(١) سورة آل عمران آية ٤٩.

(٢) سورة فصلت آية ١١.

الفن الثالث

فى الملائكة بلسان الشرع

وهى العقول المجردة بلسان الحكمة والأنوار القاهرة بلغة الإشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية، وقد يطلق الملائكة على غيرها أيضًا كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبائع.

ولما كانت العقول من موضوعات العلم الإلهى كان من الواجب أن يبحث عنها فى القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الأمور الإلهية بعنوان: الموضوعية وإن علم وجودها فى المباحث الأخرى بعنوان المحمولية، فإن صاحب العلم الطبيعى البحث عن أحوال الأجسام الطبيعية من جهة تغيرها كثيرًا ما ينجر بياناته وتعليماته فى أحوالها إلى وجود مفارق عقلى، كما فى بحثه عن مبادئ حركات الأفلاك وغايتها، وكما فى بحثه عن شيء يخرج به العقل الهيولانى إلى العقل بالفعل، وكبحثه عما به تصير الأجسام والأعراض المحسوسة التى هى معقولة بالقوة معقولة بالفعل، لأن ما يكون بالقوى فى العاقلية والمعقولية لا يخرج إلى الفعل فى شيء منها إلا بمخرج يكون عاقلاً ومعقولاً بالفعل دفعًا للدور والتسلسل، ولتناهى الأجسام وما هو إلا مفارق عقلى ليس هو الواجب لوحدته وكثرة هذه الأفاعيل.

وقد علمت إن الشيء قد يكون بحسب الوجود فى نفسه متقدمًا وبحسب الوجود الرابطى متأخرًا، فبهذا الاعتبار يجوز كون شيء موضوعًا فى علم ومحمولاً فى آخر، فيجوز كونها مما أقيم عليها البرهان العلمى فى علم يبحث فيه عن أحوال معلولاتها سواء كان طبيعيًا، كما ذكرنا، أو إلهيًا كبحث التلازم بين الهيولى والصورة المؤدى إلى إثبات مقيم عقلى للهيولى مع توارد الصور عليها، وبالجملة فنمط البراهين فى إثباتها فى كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم فى كتاب «البراهان» وهو كقولنا: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف فله مؤلف، ويشتمل هذا الفن على فصول أربعة:

فصل فى إثبات العقل

أى إقامة البرهان عليه والتصديق به كما أشار إليه بقوله: وبرهانه إن الصادر عن المبدأ الأول إنما هو الأمر الواحد لأنه ـــ أى المبدأ الأول ـــ بسيط أحدى، إذ التركيب والتشريك ينافيان الوجوب بالذات على ما مر.

فالمبدأ الأول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات، وكل بسيط شأنه هذا لا يصدر عنه فى المرتبة الأولى إلا أمر واحد، فالواجب لا يصدر عنه فى المرتبة الأولى إلا شىء واحد، وقصور الكثير الذات عن درجة الإبداع ليس لقصور قدرته تعالى عن إيجاده أو لبخله حاشاه عن ذلك لأنه كامل الذات تام الفيض جلّ عن القصور والبخل.

بل هو الفاعل المطلق فى جميع الأشياء واحدًا بعد واحد وليس لغيره إلا رتبة الأعداد وتكثير جهات الإفاضة والإيجاد دون الإجادة والإمداد، بل لقصور الكثرة والجسمية غير ممكن أن يكونا أول من قرع باب الصنع والإبداع وقرأ فاتحة الإفاضة والجود على المهيات والطباع كما قال الشيخ الرئيس فى الكلمة الإلهية: ليس فى طباع الكثرة أن يتكون عنه معًا صنعًا ولا فى قوة الجسم أن يظهر منه مبدعًا.

فنقول: وذلك الواحد الصادر عن المبدأ الأول إما أن يكون هيولى أو صورة أو عرضًا أو نفسًا أو عقلاً، وعدم تعرضه للجسم معلوم لأنه كثير، أما على طريقة المشائين فظاهر، وأما على طريقة غيرهم، فلتركب أنواعه المحصلة من الجوهر الذى هو الجسمية، والهيئات التى تحصل بها نوعًا أو شخصًا، والشىء ما لم يتحصل لم يوجد. لا جائز أن يكون هيولى لعدم تقومها فى نفسها لأنها لا تقوم لها بالفعل بدون الصورة، بل تقومها بالصورة، كما سلف، لو كانت متقدمة على الصورة بالذات، لكانت علة لها وهو محال ولعدم جهة فاعلية فيها واقتضاء ليكون علة لما بعدها.

وأول الصوادر علة لما يبعدها لتقدمه عليها بالطبع، فلم يكن الهيولى أول الصوادر ولا جائز أن يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية أو جسمية، لأنها لا

تتقدم بالعلية على الهيولى لعدم استقلالها فى سببيتها للهيولى لاحتياجها فى تشخيصها وقبول أعراضها المشخصة إليها بل هى شريكة لمقيمها بواحد من الصور كما مر فى صدر الكتاب، ولا جائز أن يكون الصادر الأول عرضًا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذى يقوم به ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته تعالى كما سبق، ليست قائمة به ليكون هى أولى الصوادر.

ولا جائز أن يكون أول المبدعات نفسًا، وإلا لكان فاعلاً قبل وجود الجسم لأن الصادر أولاً علة لوجود ما بعده، فلو كانت النفس صادرة أولاً لكانت علة لما بعدها، فيلزم كونها فاعلة بدون الجسم وهو محال، إذ النفس هى التى تفعل بواسطة الأجسام.

قال الشارح الجديد: لا نسلّم أن الواجب واحد من جميع الوجوه، بل له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز أن تكون تلك الجهات شروطًا لتأثيره فيتعدد آثاره، كما جوزوا تعدد آثار المعلول الأول بحسب جهاته الاعتبارية وأيضًا لأنّا إن النفس لا يؤثر إلا بآلة جسمانية، بل قد يؤثر بدونها، وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة من هذا القبيل على ما صرّحوا به.

فإن قيل: فيكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل جميعًا ولا نعنى بالعقل إلا هذا.

قلنا: العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته وجميع أفعاله والمحتاج إلى المادة فى بعض أفعاله لا يكون عقلاً، بل نفسًا، فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأول هو النفس ويكون إيجادها فى أول المرتبة بدون الآلة؟.

أقول: أما الجواب عما ذكره أولاً، فهو أن سلوب الأشياء عن الواجب تعالى لا يتحقق مفهوماتها إلا بعد تحقق الأمور التى يحكم عليها أنها مسلوبة عن الواجب أو عليه تعالى بأنه مسلوب عنه تلك الأمور، إذ صدق الفعالية وإن كانت تحصيلية الأعدولية إنما يتحقق بوجود طرفيها بأحد الأنحاء ذهنًا أو خارجًا كما حقق فى مقامه، وهذه المساوقة بينهما لا تنافى أعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث إن الموجبة تقتضى وجود الموضوع دون السالبة.

لأن هذه المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقًا والأهمية باعتبار طبيعتى الربط الإيجابى والربط السلبى حيث إن ثبوت شيء لشيء يستدعى بخصوصه ثبوت المثبت له، وسلب شيء لا يستدعى بخصوصه ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار أصل الحكم، فحيث ما لم يكن إلا ذات أحدية لا يتصور شيء من السلوب عدوليًا كان أو تحصيليًا.

وأما الجواب عما ذكره ثانيًا، فبأن النفس من حيث كونها نفسًا لا يخلو من نقص وقوة وإلا لم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعًا لتصرفاتها وأفعالها، وإن لم يكن موضوعًا لوجودها، فما دامت القوة باقية لا بد وأن يكون تعلقها بالبدن باقيًا.

حتى إنه إذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلاً محضًا لم يمكن أن ينسخ لها ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الاستقلال بوجودها والاكتفاء بذاتها فى تأثيراتها، إذ السنوخ واللحوق من خواص الماديات وفى عالم الملكوت الصرف لا يكون تجدد آفة أو ضعف أو كلال، فكل ما انخرط فى سلك الملكوتيّين لا ينحط عن تلك المرتبة، ونفوس الأنبياء والأولياء وإن كانت فى غاية الاتصال المتصور فى حق النفوس ما دامت كونها نفوسًا بعالم القدرة والعظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الآثار الغريبة والأحوال العجيبة.

لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق ما بالأجرام وعن نسبة ما وضعية لأبدانهم بالقياس إلى ما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالاً كليًا بلا شائبة تعلق بعالم الوهم والخيال والشبح، والمثال التى لا تعلق لها إلا بالمادة والأجسام لكانوا متساوى النسبة فى التأثير إلى جميع الأشخاص والأوضاع والأمكنة والأزمنة، ولا تحتبس نفوسهم بالانحصار فى تعلقها ببدن مخصوص دون غيره، وأيضًا لما كان وجود الصادر الأول واسطة لصدور ذوات مجردة بالكلية هى معشوقات للأفلاك فى حركاتها وأسباب لإخراج كمالاتها عن القوة إلى الفعل وبديهة العقل شاهدة بأن النفس المصحوبة للقوة والاستعداد لا يمكن أن تكون علة للعقول الفعالة التى هى فى جميع كمالاتها بالفعل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الأول أحد جزئيه والمركب نفسًا وتوقف الكل فى الفعل على الآلة الجزئية لا يستلزم توقف الجزء؟ **قلنا:** جزئية العقل للنفس على تقدر جوازه لا ينافى وجود المطلوب إثباته على وجه السبق، فإنّا لا ندعى إلا وجود جوهر فاعل بدون الآلة سواء كان جزء لأمر آخرًا، ولم يكن وسواء فعل بآلة أيضًا أو لم يفعل.

ثم إن ظهر امتناع شىء من ذلك كان مسألة أخرى غير متعلقة بمطلوبنا، وبهذا يخرج جواب آخر عن الاعتراض الثانى للشارح، كما لا يخفى، لا يقال: إنكم قد قررتم أن الوسائط ليست مؤثرة لما تحتها، بل شرطًا لوجودها فيجوز أن يكون النفس شرطًا لوجود العقل لأنّا نقول: إذا كان فى سلسلة الإيجاد عقل ونفس وكان أحدهما سببًا وشرطًا لوجود الآخر فلا بد وأن يكون الأقوى، والأشرف مقدمًا فى الوجود على الأضعف والأخس، إذ المعية بينهما يوجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح للمرجوح.

فالحاصل أن أول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب أن يكون أمرًا واحدًا بالفعل مستقلاً فى الوجود والتأثير وغير الجوهر العقلى لا يكون لانتفاء الوحدة من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود بحسب المهية من العرض وبحسب التشخص من الصورة واستقلال التأثير من النفس لكونها جسمانية الفعل وإن كانت مجردة.

فهذه الجواهر الأربعة متأبّية الذات عن صدورها عن المبدأ الأعلى فرادى وأزواجًا وعن دخولها فى دين الوجود أفواجًا لقصورها ونقصها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلاً عن العرض الواجب التأخر عن الكل فتعين أن يكون الصادر الأول عقلاً وهو المطلوب.

ومن لا يهمه الاشتغال بالفلسفة كالإمام الرازى ومن اقتفى أثره يمنع كل ما صورناه من المقدمات فيقول: لا نسلم وحدة البارى، ولو سلم فلا نسلّم وجوب كون الواحر علة للواحد، ولو سلم فلا نسلّم تركب الجسم من الهيولى والصورة،

ولو سلم فلا نسلّم تقدم أحدهما على الآخر، فإنّا لا نسلّم امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة فى فعليتها عليها ولو سلم فلا نسلّم امتناع كونه عرضًا.

وأيضًا يحتمل أن تكون تلك الأمور واسطة فى إيجاد الواجب ولا تكون موجدة، ولا نسلّم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على المعلول، هذا غاية ما ذكروه لكن المستنير بالأنوار الساطعة لا يدهشه ظلمات تلك الشبهات، بل لا يخفى على النفوس المشرقة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات.

فصل فى إثبات كثرة العقول وبرهانه

بعدما تبين بصناعة المجسطى: أن الأفلاك كثيرة لأجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد الأصول الحكمية من وجوب تشابه الحركات فى الكرات العالية وامتناع الخرق والالتيام على أجرامها وهى منقسمة إلى كلية، يظهر من كل منها واحدة من الحركات المختلفة اختلافًا كليًا معلومًا بأول الرصد بسيطة كانت تلك الحركة أو مركبة، وإلى جزئية تنفصل الكلية إليها كما تنحل حركاتها إلى حركاتها.

وتلك الكلية ثمانية أفلاك عند القدماء محيط بعضها ببعض ويكون مراكزها واحدة وهى مركز الأرض، واحد منها المحيط بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على نضد المشهور المتفق عليه الجمهور لأجل مجموع أمور دالة بأجمعها عليه من كسف بعضها لبعض وتفاوت اختلاف المنظر فى بعضها عن بعض، وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس كشمسة القلادة واقعة بين ما يقع له الاتصالات...[1] جميعًا كزحل والمشترى والمريخ وبين ما لا يقع له إلا المقارنة والتسديس.

وأما عند المتأخرين فلأنهم زادوا فلكًا آخر غير مكوكب يحرك الجميع بالحركة اليومية طاعة لله تعالى وملكوته وجعلوه محيطًا بالكل يكون عدد الأفلاك الكلية عندهم تسعة، وإن كان الفلك الكلى لكل كوكب عند الجميع منفصلاً إلى أفلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولاً وعرضًا واستقامة ورجعة وسرعة وبطؤًا وقربًا وبعدًا من الأرض، إن المؤثر فى الأفلاك إما أن يكون عقلاً واحدًا أو فلكًا واحدًا.

قال الشارح: الجديد أو أفلاكًا متكثرة بأن يكون بعضها مؤثرًا فى بعض.

أقول: هذا الشق أيضًا يرجع إلى أن يكون المؤثر فيها فلكًا واحدًا كما لا يخفى، ولهذا لم يذكره المصنّف، ولم يذكر أيضًا كون المؤثر فيها واجبًا، لأن

---

(١) فى الأصل كلمة غير واضحة.

صدور شيء منها إما أن يكون مع العقل الأول، يلزم صدور الكثير عنه أو لا، وإن كان بتوسطه فيرجع إلى الشق الأول.

والمراد بتأثير الفلك أعم من تأثيره بنفسه أو بجرمه كما ستطلع عليه، لا جائز أن يكون المؤثر فى الأفلاك عقلاً واحدًا لاستحالة صدور جميع الأفلاك عن عقل واحد لما بينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ولا سبيل إلى الثانى، لأن الفلك لو كان علة لفلك آخر فإما أن يكون الحاوى علة لوجود المحوى أو على العكس، لا سبيل إلى الثانى وهو أن يكون المحوىّ علة لوجود الحاوى لأنه ـــ أى المحوىّ ـــ أخسّ.

قال بعض الشراح: لأنه فى سلسلة الممكنات أبعد فى المرتبة من المبدأ الأعلى وهو مصادرة على المطلوب، وكأنه ظن أن كل ما هو أعلى مكانًا يجب أن يكون أقرب إلى الواجب تعالى الله عن كونه مكانيًا.

وقال بعض آخر: لكونه أقرب إلى عالم الكون والفساد الموجب للشر والهلاك، وهذا أولى وإن كان فيه منع لأنّا لا نسلّم أن التفاوت بحسب البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر فى التفاوت بحسب التخلص عن الشرور والآفات فى أجسام ليست قابلة لها أصلاً فإن لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات من جنس الكيفيات الأربع المتضادة المتفاسدة وأصغر فيه منع ظاهر.

إذ ربما كان المحوى بحسب المقدار المساحى الناشئ من ثخانته أعظم من الحاوى وإن كان قطره أطول، وأيضًا من السافل ما هو أكثر كوكبًا وأشرف حالاً وأشد نورية من العالى كالحال فيما بين فلكى الشمس والمريخ، فإن الشمس أعظم جرمًا وأتم نورية مما فوقها، وإن كان فلك مريخ أعظم من فلكها والحال فيما بين مريخ والمشترى وفلكيهما بعكس هذا، لكن التكافؤ بين العالى والسافل يكفى لنا فى هذا المطلوب، أى نفى علية المحوى للحاوى ـــ لأن العلة يجب أن تكون أشرف من معلولها، وذلك ثابت إذ لا شك أن شيئًا من المحوى لا يكون من جميع الوجوه أشرف من الحاوى له، والأخس الأصغر استحال أن يكون سببًا للأشرف الأعظم.

واعلم: أن الحكماء لهم طريق عام على امتناع صدور جسم عن جسم أو عما يحل فيه أو يتعلق به كالصورة والنفس.

أما الأول: فلما مر من أن الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يكون علة فاعليته لشيء، ولاشتراك الأجسام فى الجسمية الموجب لعدم أولوية بعضها بالعلة أو المعلولية دون بعض آخر بالذات وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه.

وأما الثانى والثالث: فلأن تأثير الجسمانى سواء كان متقوم الوجود بالجسم أو متقوم التأثير لا يكون إلا لمادته علاقة وضعية ونسبة مكانية بالقياس إليه، وكذلك تسخين النار لا يكون إلا للملاقى لجرمها أو القريب منه، وإضاءة الشمس لا يكون إلا لما كان متقابلاً لها أو فى حكم المقابلة، ولا يفعل الأولى فى البعيد جدًا ولا الثانية فى المستور.

وبرهان أن الجسمانى لا يؤثر إلا بالوضع مذكور فى بعض كتبنا واستفدنا ذلك مما ذكره الشيخ فى أجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته، ولم نكن نراه فى غير ذلك الموضع، ولا شبهة فى أن صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس إلى جسم لم يوجد بعد لا هو ولا نسخة أصلاً نسبة وضعية حتى يؤثر فى ذلك الجسم.

فهذا هو الطريق العام فى نفى علية جسم لجسم، لكنهم أرادوا أن يبينوا نفى علية الأجسام التى تحيط بعضها ببعض بطريق خاص، أما فى علية الحاوى للمحوى، فباستلزامها لإمكان الخلاء، وأما فى علية المحوى للحاوى فباستلزامها ما لم يذهب إليه الوهم من كون الشيء علة لما هو أشرف وأقوى وأعظم.

وبما ذكرنا يندفع ما طعن به أكثر المتأخرين، كالإمام الرازى ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء إلى الخطابة ظنًا منهم بأن مجرد التلفظ بالشرف والخسّة خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ.

إنه يقول فى منطق «الشفاء» إذا رأيت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم بأنه خلط، وفى كتاب «المباحثات» إن الرجل العلمى لا يلتفت إلى كون هذا خسيسًا وهذا شريفًا، إنما ذلك أليق بالخطابة.

وليس كذلك لأن الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة فقط، بل عللوا به عدم ذهاب الوهم إليه كيف، وهم قد أثبتوا أن محدد الأمكنة والجهات يجب أن يكون محيطًا بالجميع وأن الجسم لا يخلو عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن أن يكون المحاط علة للمحيط سواء كان فوقه أو فوق الجميع، وإلا لزم إما الخلاء وإما عدم كون الجسم ذا وضع وجهة، وكلاهما محال.

ولا جائز أن يكون الحاوى علة لوجود المحوى، لأنه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوى متأخرًا عن وجود الحاوى، لأن وجوب المعلول ووجوده متأخران عن وجود العلة، فإن اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الإمكان لا الوجوب لأنه حينئذ لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن، فعدم المحوى مع وجود الحاوى ــ أى فى مرتبة وجوده ــ لا يكون ممتنعًا لذاته ولا لغيره، بل يكون ممكنًا وإلا لكان وجوده ــ أى الحوى معه أى مع وجود الحاوى ــ لا متأخرًا عنه.

هذا خلف، لأنّا قد فرضناه متأخرًا عنه، وإذا كان عدم المحوى مع وجود الحاوى ممكنا كان الخلاء ممكنًا لذاته مع إنه ممتنع لذاته لما مر فى مباحث الطبيعي.

هذا خلف، وذلك لأن عدم المحوى وتحقق الخلاء داخل الحاوى ملازمان، اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر عقلاً بحيث لا يمكن انفكاكه عنه، كما لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوى وعدم الخلاء داخل الحاوى.

والشيئان اللذان تحققت بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين لا مجرد المصاحبة الاتفاقية فإنهما لا يتخالفان فى الوجوب والإمكان، لأن تخالفهما فى ذلك يوجب إمكان انفكاك أحدهما عن الآخر، فإمكان الخلاء داخل الحاوى تابع لإمكان وجود المحوى يلزم فيلزم كون الخلاء ممكن الوجود وهذا محال.

ولقائل أن يقول: كون عدم الخلاء واجبًا لذاته ينافى كون ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوى واجبًا بغيره، وجوابه على ما حققه العّلامة الطوسى فى شرح الإشارات يقتضى تحقيق أنه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتًا يقتضى العدم بل معناه شيء يتصوره العقل عنوانًا لأمر باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع

النظر عن غيره، وإن كان الحكم بعدمه لأجل وسط فى الحكم لا فى نفس ثبوت الحكم به له بخلاف الممتنع بالغير، فإن مجرد مهيته المعقولة ليست محكومًا عليها بالعدم بوسط أو بغير وسط، بل بحسب الغير.

وكذا معنى الواجب لذاته ليس أن هناك ذاتًا ووجودًا يقتضيه وإنما هو شيء يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته، فإن العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه إلا بعد اعتبار وجود الغير أو عدمه، ومع اعتبار العلة وجودًا أو عدمًا يصير واجبًا أو ممتنعًا.

وإذا تحقق ذلك فنقول: إن التلازم بين المحوى ونفى الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوى من حيث ذاته، بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوى وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوى لا به كما وجب تحقق نفى الخلاء بذاته لا غير، وهذا لا ينافى وجوبه بغير الحاوى بل يؤكده ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوى.

ولا ينافى أيضًا وجوب نفى الخلاء داخله لأنه بل بالذات، وأما إذا تصور أحد التلازم بين نفى الخلاء ووجود المحوى باعتبار كونه معلولاً للحاوى فقد جعل وجود المحوى فى هذا الفرض مما يمكن أن يتصور معه وجود الخلاء فانقلب به كل من المتلازمين عما يقتضيه ذاته وصار الممكن ممتنعًا والممتنع ممكنًا، فإن المحوىّ مع كونه واجبًا بالحاوى ممتنع لذاته والخلاء الذى هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنًا لذاته لائق.

لا يقال: لا نسلّم التلازم بين عدم المحوّى ووجود الخلاء لأنّا لو فرضنا عدم الحاوى والمحوى معًا فأحد المتلازمين أعنى عدم المحوّى متحقق مع انتفاء الآخر أعنى وجود الخلاء لما قيل إن عدم المحوى ووجود الخلاء، فيما نحن فيه، متلازمان كما بيناه ولا حاجة لنا إلى إثبات التلازم بينهما مطلقًا فإنه ليس بشيء إذ التخصيص فى القواعد العقلية غير مرضى إذ ربما يؤدى إلى الخلل فى قاعدة أخرى بل لما ذكرنا من أن التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوى فإن المحوى لا

يستلزم، من حيث ذاته، نفى الخلاء، بل من حيث إنه متحدد بالحاوى، إذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلاء، ولا ملاء.

كما أن الجسم المحيط لا ملاء ولا خلاء له إذ لا مكان له، هذا عند القائلين بكون المكان سطحًا من الجسم الحاوى، وأما عند القائل بالبعد فلا بد من اعتبار البعد فى الخلاء والملاء فكما أن التلازم بين المحوى وعدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوى أو البعد المحدود فى المتلازمين فكذا يعتبر أحدهما فى التلازم بين نقيضيهما يعنى عدم المحوى ووجود الخلاء وكلا الأمرين مفقود فى فرض عدم الحاوى والمحوى معًا، فافهم ذلك وأحسن إعمال رؤيتك فى جواب من قال: إن نفى الخلاء الذى هو المكان الخالى إما بعدم المكان أو بوجود الملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر فى حيثية الملاء فإنه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى أيضًا، ولعل هذا القائل ذهل عن أن فرض المحور الذى اعتبر فى استلزامه نفى الخلاء كونه محويًا مجردًا عن الحاوى خرق للاعتبار المذكور أو جمع بين المتناقضين فى ذلك الفرض.

وكذا المناقشة التى وقع من بعض الشراح بأن الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين فوجود الخلاء وإن استلزم عدم المحوى المعين لكن عدم المحوى المعين لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما.

لأنا نقول: التلازم فى الأصل ليس متحققًا إلا بين وجود الخلاء وعدم المحوى المقيد بكونه داخل الحاوى مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوى المعين وكذا بين وجود المحوى وعدم الخلاء باعتبار كونه جسمًا محاطًا بالحاوى أى جسم كان بالشرط المذكور سواء كان معلولاً للحاوى أو لا، كما مر، لكن مع فرض كون الحاوى علة يكون جميع ما فرض محويًا مشتركًا مع هذا المحوى المعين فى كونه معلولاً للحاوى ومحاطًا به، فحينئذ يكون عدم المحوى من حيث كونه معلولاً للحاوى وكون العدم داخل الحاوى متلازمين.

وأما التلازم بين وجود المحوى المعين وعدم الخلاء مطلقًا أو وجود الخلاء مطلقًا وعدم المحوى المعين فلا يدعيه أحد، فإذا ثبت أن المؤثر فى الأجرام العالية

ليس الجسم وصورته ونفسه المتوقفتان فى تأثيرهما عليه ولا العرض المتوقف فى وجوده عليه، فظهر أن المؤثر فى الأفلاك عقول متكثرة، وهو المطلوب.

وأما احتمال كون المؤثر فيها عرضًا قائمًا لا بالجسم، بل بالجوهر المجرد فنقول فيه: إن محله إن كان نفسًا فلكيًا لزم منه ما لزم من كون المؤثر نفسًا، وإن كان عقلاً واحدًا فلا يوجد فيه أعراض كثيرة يفى بصدور هذه الأجسام الكثيرة المتخالفة الذات والصور المتكافئة فى الوجود كما علمت، وإلا لأدّى ذلك إلى صدور الكثير عن الواحد الحق باعتبار ذاته الأحدية، وإن كان عقولاً متكثرة فيلزم المطلوب وهو تعدد العقول حسب تعدد الأفلاك.

أقول: لقائل أن يقول: إن الواجب تعالى عند المصنف وجماعة من أتباع المعلم الأول محل لأعراض كثيرة، فليكن صدور الأفلاك المتعددة منشأة تلك الصور الكثيرة، لكن لنا أن نقول: تلك الأعراض عندهم صور مترتبة لأمور مترتبة ترتبًا عليًا ومعلوليًا، إذ كانت واقعة دون الترتيب السببى والمسببى يلزم الكثرة فى ذاته تعالى، ولو كانت المعلومات التى هى صورها واقعة فى الخارج لا على نحو وقوعها فى صقع الربوبية لما علمها البارى على ما هى عليها، فيلزم جهل الأول بها، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

ولـمّا بين المصنف امتناع كون بعض السماويات علة لبعض أراد أن يشير إلى دفع معارضة ترد على الدليل القائم على عدم علية الحاوى للمحوى مبناه على أصل ثابت عندهم، وهو جعلهم الحاوى معلولاً لعلة متقدمة على علة وجود المحوى بقوله: هداية الحاوى، وهو الفلك الأعظم وسبب المحوى، وهو العقل الثانى معًا فى مرتبة الإبداع لكونهما معلولى علة واحدة فى درجة واحدة وهو العقل الأول.

كما سيأتى مع أن السبب للمحوى وهو العقل الثانى متقدم على المحوى ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوى ليس بمتقدم كما مر، وكان من الواجب أن يتقدم عليه، لأن ما مع المتقدم متقدم كما أن ما مع المتأخر متأخر، هذا تقرير

المعارضة، وأشار إلى جوابها بقوله: لأن السبب للشيء متقدم على ذلك الشيء بالعلية، وما مع المتقدم بالعلية لا يجب أن يكون مقدمًا بالعلية.

بل يجب أن لا يكون متقدمًا بالعلية وإلا لزم كون شيء واحد شخصى معلولاً لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع، وهو محال لاستلزامه كون شيء واحد محتاجًا إليه ومستغنيًا عنه فى حالة واحدة، وهو بديهى الاستحالة ولكن ما مع المتأخر معية ذاتية يجب أن يكون متأخرًا بالعلية، لأنه معلول أيضًا، والمعنى يجب تأخره عن علته، وقد مر هذا الفرق فى أوائل الكتاب.

هدايـــــة:

لإزالة ما يتوهم من آن كلا من الحاوى والمحوى بحسب اعتباره فى ذاته غير واجب الوجود بل ممكن، فخلو مكانه يكون ممكنًا، فالخلاء ليس بممتنع، والإشارة إلى جوابه بقوله: الحاوى والمحوى كل واحد منهما ممكن لذاته، فجاز أن ينعدما بالنظر إلى نفسيهما كما هو شأن الممكنات بحسب ذواتها، ولكن ذلك لا يقتضى جواز الخلاء، فإن جواز انتفاء كل منهما إما مع وجود الآخر أو مع عدمه أو مع قطع النظر عن وجوده وعدمه.

والشق الأول: غير لازم، إذ الأشياء التى ليست بينهما علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه لازمًا فى مرتبة وجود الآخر.

والشق الثانى: وإن كان جوازه لازمًا باعتبار أن الممكنات المتعددة فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم على الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء، لأن الخلاء الممتنع هو البعد المفطور أو الفضاء الموهم بين الأجسام القابل للزيادة والنقصان، فحال كون الحاوى والمحوى معدومين كحال ما وراء المحدد فى عدم استلزام خلاء ولا ملاء.

والشق الثالث: لكونه عامًا لا يوجب جواز الخلاء، لأن الخلاء لا يتحقق بتجويز أحد قسميه، والعام لا يستلزم الخاص لإمكان تحققه فى ضمن الخاص الآخر.

فلئن قيل: كل واحد من عدم الحاوى ووجود المحوى ممكن لذاته ولا تنافى بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه إمكان الخلاء.

قلنا: كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الآخر، لأن المنافاة ثابتة، لأن الحاوى لاستلزامه العقل الذى هو علة مقتضية للمحوى ملزوم له ووجود الملزوم مع عدم اللازم متنافيان، فوجود الحاوى مناف لعدم المحوى، فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء.

هذا ما ذكره بعض الشارحين.

وأقول: فيه نظر، لأن علّية العقل الذى هو مع الحاوى لوجود المحوى غير مبرهن عليه، فالملازمة بينهما غير ثابت، بل الأولى أن يقال: تجويز عدم المحوى مع وجود الحاوى إنما يلزم لو كان الحاوى علة للمحوى وإذ ليس فليس، بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه، كما قال مشيرًا إلى ذلك.

لأن الخلاء لا يلزم من ذلك، وإنما يلزم من وجود الحاوى وعدم المحوى، وذلك غير لازم لما عرفت من أن الأشياء المتكافئة فى الوجود ليس عدم بعضها فى مرتبة وجود الآخر ليلزم من عدم المحوى فى مرتبة وجود الحاوى إمكان الخلاء.

فصل فى أزليّة العقول وأبديتها

واعلم أن هذه المسألة مما اختلفت الفلاسفة فيها، والمشهور عن إفلاطون القول بحدوث العالم، وكذا نقل عن جمّ غفير منهم موافقا لما عليه الإسلاميون، وكذا المنقول بالنقل المتواتر عن جميع أهل الملك والشرائع.

وخالفهم طائفة أخرى من الحكماء كالمعلم الأول وأتباعه من المشائين، وبعض أتباع الرواقيين كشيخ الإشراق، وشرذمة قليلة من فرق الإسلام كأصحاب أحمد بن حنبل.

وفى الحقيقة أصحاب أبى الحسن من الأشاعرة القائلون بصفات زائدة على ذات البارى من هذا القبيل، قال محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى كتاب «مصارع الحكماء»: اعلم أن الفلاسفة على ثلاثة آراء فى هذا المسألة:

فجماعة من الأوائل الذين هم أساطين من الملطية ورؤسائها صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم مبادئها وسائطها ومركباتها، كما صار إليه جماعة من المسلمين.

وطائفة من الإشراقية وأصحاب الرواق صاروا إلى قدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والمركبات، فإن المبادى فوق الدهر والزمان، فلا يتحقق فيها حدوث زمان بخلاف المركبات التى هى تحت الدهر والزمان، ومنعوا كون الحركات سرمدية.

ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف، ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته، ووافقه من فلاسفة الإسلام: إن العالم قديم وإن الحركات الدورية سرمدية. انتهى.

أقول: تحقيق المقام أن الأول قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقًا بعلة ولا بزمان، ولا شبهة فى أن الأزلى بهذا المعنى ينحصر فى ذات الحق الأول جلّ مجده، وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه فى جانب الماضى ولا شبهة فى عدم اتصاف شىء مما ارتفع عن الزمان والتغير به كجملة المفارقات عن المادة فى الذوات والأفعال، وما هو مبدع الكل المقدس:

ساحت قبائه عن غبار الحدوث والفناء   ليس عند ربك صباح ولا مساء

على أن البرهان الدال على تناهى الكميات القارة والأبعاد المقدارية قائم أيضًا على نفى تمادى الكمية الغير القارة إلى غير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية التى هى محل الزمان فى الخارج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما فيها، فعلى هذا لا يكون شيء من الأشياء واجبًا كان أو ممكنًا، مجردًا أو ماديًا موصوفًا بالأزلية.

وبهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقًا بزمان ومادة وهذا المعنى متحقق فى المبادئ العقلية والهيوليات والأجرام الفلكية وصورها ونفوسها دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها وأعراضها اللازمة أو المفارقة، وعلى هذا القياس القول فى الأبد، إلا أن بعض الحوادث أبدية كالنفوس الإنسانية التى قد دلت البراهين العقلية والآيات والأحاديث الشرعية على أبديتها، وإذا تبين ذلك فلنرجع إلى ما كنا بصدده، أما كونها أزلية بالمعنى المذكور، فلوجوه لم يذكر إلا أحدها كما قال:

أحدها: أن واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه فى تأثيره فى معلوله وإلا لكان له حالة منتظرة، هذا خلف كما مر.

والعقول أيضًا مستلزمة لجملة ما لا بد منه فى تأثير بعضها فى بعض، لأن كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل وإلا لكان شيء منها ــ أى من جملة ما لا بد منه ــ فى تأثير بعضها فى بعض حادثًا، وكل حادث مسبوق بمادة كما مر، فيكون هى ــ أى المعقول لمقارنتها ــ الحادث المادى مادية، هذا خلف، ويلزم من هذا ــ أى من كون كل واحد من العقول مستلزمًا لجملة ــ ما لا بد منه فى تأثيره لعقل آخر تال له أزليّتها لأن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة.

وأما كونها أبدية، فلأنه لو انعدم شيء منها ــ أى من العقول ــ لانعدم أمر من الأمور المعتبرة فى وجودها ضرورة استلزام انتفاء المعلول انتفاء علته التامة وإلا للزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو محال، فيكون البارى أو شيء من العقول قابلاً للتغيير والحوادث، هذا خلف، بل تغير شيء منها يؤدى إلى تغير فى الأول تعالى.

وهذا مع ما يلزم منه فى أن يكون فى ذاته تعالى جهتان: فاعلية وقابلية، وقد برهن على استحالتهما فى حقه تعالى، يلزم أن يكون له محرّك ومغيّر إلى الأشياء لأن حدوث الحادث لا يخلو عن حركة ومحرك، فيلزم أن يكون له العالم جسمًا، وهذا مما لزم على القائل يكون البارى تعالى ذا إرادات متجددة سواء صرّح بجسميته أو لا، تعالى عمّا يقول الظالمون ويلحدون علوًّا كبيرًا.

فصل فى كيفية توسط العقول
بين البارى وبين العالم الجسمانى

المراد بالعالم الجسمانى مجموع الأجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها، وقد مر أن الواجب واحد من كل جهة مقدس عن اشتماله على حيثيات واعتبارات متكثرة، ولأن معلوله الأول هو العقل المحض بلا شائبة القوة، والاستعداد والتغير والحركات التى لا تحصل إلا فى المواد والأبعاد والأفلاك معلولات للعقول، لكن الأفلاك فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة.

فإن استمرت سلسلة الإيجاد والإفادة فى اقتضاء الوحدة لم تنته نوبة الوجود إلى الجسم أبدًا ولا يوجد أصلاً، ولكنه قد وجد، فلا بد من وقوع كثرة فى أمر واحد وهو فى الواجب ممتنع، فتكون مبادئها العقلية وعللها المتوسطة بينها وبين بارئها كثيرة ــ أى مشتملة على كثرة ــ لما بينا من أن الواحد المحض لا يصدر عنه إلا الواحد.

ولا بد أيضًا أن يكون صدور الأفلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية بأن يكون صدور جرم فلكى وجوهر عقلى معًا عن جوهر واحد عقلى على ما هو المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلية فى الطول من قاعدتهم، والعقل الذى يصدر عنه الفلك الأعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود وإلا لم يمكن صدوره عنه باعتبار أن له ــ أى للعقل الأول ــ مهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود بعلتها.

وله وجود وتعقل الاعتبارين الحاصلين لمهيته بالقياس إلى وجوده إلى مبدأ وجوده، وللوجود بالقياس إلى مهيته وعلته، فيلزم له وجوب الوجود بالغير ونسبته إلى الحق الأول مبدأ للعقل الثانى، وبالاعتبار الآخر وهو إمكان الوجود لذاته وتعلقه لذاته مبدأ للفلك بمادته وصورته التى هى نفسه.

والمعلول الأشرف يجب أن يكون تابعًا للجهة الأشرف فى ذات العقل الأول والأخس للأخس، فيكون العقل الأول بما هو موجود واجب الوجود بالغير عاقلاً له، وهو أشرف الجهات مبدأ للعقل الثانى، وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته عاقلاً لوجوده ولإمكان وجوده مبدأ للفلك الأعظم بجرمه ونفسه بالأخس للأخس وبالأشرف للأشرف، والإمكان أخس الجهات، فيناسب المادة والوجود يناسب نفس هذا الفلك المحركة له بالتسوق إلى ذلك العقل.

واعلم: أن اعتبار الشيء فى العقول المفارقة سواء كان وجود أو مهية أو إسكانًا أو وجوديًا عين اعتبار تعلقها لذلك الشيء، إذ لا حجاب فى المجردات العقلية.

ثم اعلم أن الإمكان شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة المهية إلى الوجود أو باعتبار نسبة الوجود إليها، وكذا الوجوب، بسبب الغير وإن ذات العقل ووجوده إذا اعتبرا معًا شيئًا واحدًا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئًا واحدًا هو الفلك، وإذا اعتبر اثنين، فاعتبر الفلك ذا جزئين فى الخارج جرم كبرى ونفس.

ولا مانع أيضًا من اعتبار هوية العقل لكونها هوية إمكانية متقومة من مختلفات كالجنس والفصل، وبإزائه فى جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة جسميين بأن يكون الكائن الصورى بأزاء الأمر الصورى والكائن المادى بأزاء الأمر الأشبه به وهو الجنس، فالمفصل بأزاء المفصل، والمجمل بأزاء المجمل.

وقد علمت أن الإجمال والتفصيل ليس بإخراج شيء عن الجمل وإدخاله فى المفصل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة، وملاحظة جهة الكثرة تارة أخرى فى شيء واحد وحدة ذاتية أو طبيعية له جهة كثرة اعتبارية أو وجودية.

فعلى هذا يندفع كثير من اعتراضات الإمام وغيره عنهم، بأنهم خبّطوا فى الكلام وخلطوا القول فى موضع لا يليق فيه المحجة، فتارة اعتبروا فى العقل جهتى وجوده وجعلوه علة لعقل وإمكانه، وجعلوه علة لفلك، ومنهم من اعتبر بدلهما

تعقله لوجوده وإمكانه علة لعقل وفلك، وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه: وجوده فى نفسه، ووجوبه بالغير، وإمكانه لذاته.

وقالوا: يصدر عنه بكل اعتبار أمر، فباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل، وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس، وباعتبار إمكانه يصدر عنه فلك، وتارة من أربعة أوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا إمكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته، ولا يخفى أن بعض هذه الأنحاء فى الإيجاد لم يقع فى كتبهم التى رأيناها ويحتمل أن يكون ذلك كتاب آخر وقع بيد المعترض.

ولقائل أن يقول: إن المعلول الأول إن كان متقومًا من هذه المختلفات فصدر الكثير عن الواحد الحق، وإن كان أحديًا صرفًا علم بخبر صدور الفلك بمادته وصورته ونفسه وعقله عنه.

وأجيب عنه فى «شرح الإشارات» بأن المعلول الأول يطلق على العقل الأول مع جميع كمالاته، فإنه أول مهية صدرت عن الأول تعالى بكمالاتها، ويطلق على الصادر الأول وحده من غير أن يعتبر معه شىء من لوازمه.

فعلى التقدير الأول: يصح الحكم عليه بأنه متقوم من مختلفات.

وعلى التقدير الثانى: لا يصح، ولا مناقضة بينهما.

أقول: هذا الكلام غير حاسم، فإن غرض المعترض ليس مجردًا لتدافع فى كلامهم يجعل العقل الأول متقومًا من مختلفات أو أمرًا وحدانيًا، بل إنه إن كان كثيرًا، فكيف صدر عن الأول تعالى؟ وإن كان واحدًا صرفًا، فكيف صار مبدأ الكثرة؟.

والأولى أن يجاب: بأن الصادر شىء واحدى لكن معه أمور لازمة لا بجعل جاعل، فإن الصادر عندهم عن المبدأ هو الوجود أو المهية والإمكان وغيرهما من الأمور التى لا تحتاج اعتبارها إلى جعل وتأثير، ولهذا يعتبر فى مرتبة الصادر الأول لا متأخرة عنه، فالصادر الأول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سببًا لأمور كثيرة، وباعتبار وحدة وجوده الذى هو مما يتعلق به الجعل بالذات صادر عن الواحد الحق، كما صرح به الشيخ فى «الشفاء» بقوله: ونحن لا نمنع أن يكون

عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية ليست فى أول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ويكون ذلك أيضًا واحدًا، ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاتها، فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لإمكان وجود الكثرة معًا عن المعلولات الأولى.

والمحقق الطوسى ذكر طريقة أخرى لكيفية تكثّر الجهات الموجب لإمكان صدور الكثرة معًا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه الإشكال.

فقال: إذا فرضنا مبدأ أول وليكن (أ) وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو أولى مراتب معلولاته، ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء واحد وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيكون فى ثانية المراتب شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر، وإن جوّزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر إلى (أ) شيء آخر صار فى ثانية المراتب ثلاثة أشياء، ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء، وبتوسط (د) وحده ثان، وبتوسط (ج د) معًا ثالث، وبتوسط (ب) (ج) رابع، وبتوسط (ب) (د) خامس، وبتوسط (ب ج د) سادس، وعن (ب) بتوسط (ج) سابع، وبتوسط (د) ثامن، وبتوسط (ج د) معًا تاسع وعن (ج) وحده عاشر، وعن (د) وحده حادى عشر وعن (ج د) معًا ثانى عشر.

وتكون هذه كلها فى ثالثة المراتب.

ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء، واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى تكون فوق واحد صار ما فى هذه المرتبة أضعافًا مضاعفة، ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاوز وجود كثرة لا تحصى عددها فى مرتبة واحدة، فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة فى مرتبة واحدة عن مبدأ واحد، هذا ما فى شرح «الإشارات».

وأقول: إنه مأخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره فى «حكمة الإشراق» فإنه بعدما أثبت أن أنواع الأجسام متكافئة من وجوه وليس لبعضها

علّية بالقياس إلى البعض، أما السماويات، فلأن بعض الأفلاك أكبر جرمًا وأصغر كوكبًا وبعضها بالعكس وكذا.

وأما العنصريات فلما وجد بينهما من التغالب كما بين الماء والنار والإنسان والأسد حيث لا يوجد نوع من بسائطها ومركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوعٍ آخر منها ولانقلاب بعضها إلى بعض غلبة كيفياتها، فعلم من تكافؤها أن لها عللاً من خارج متكافئة غير مترتبة، وبيّن أيضًا أن كرة الثوابت مشتملة على أجرام متباينة الصور والطبائع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر عدها ولا يحيط بكثرتها إلا خالقها وموجدها، فلا بد لها من علل غير محصورة العدد أو جهات غير معدودة، وجهات العقل الثانى غير وافية بصدورها، فظهر إن هذه الأشياء لا تنحل إلا على طريقة الإشراق.

حاول أن تبين طريقًا آخر أجود وأمتن من طريقة المشّائين فى ترتيب الوجود وكيفية ظهور الكثرة عن الواحد؟.

فقال: إن العقول المجردة كثيرة جدًا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الأقرب ثان ومن الثانى ثالث، وهكذا رابع وخامس، وهكذا فى النزول إلى أن يحصل فى هذه السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الأنوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الأول الواحى، إذ الحجاب إنما هو من لوازم المادة وتوابعها.

فهى تشاهد النور الأول ويقع عليها شعاعه، ثم ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرف على ما تحته فى المرتبة، وكل سافل تقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة، حتى إن القاهر الثانى يقبل من الشعاع الفائض من نور الأنوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الأقرب، والثالث أربع مرات منها صاحبه وما يقبل منه بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الأقرب.

والرابع: ثمانى مرات أربع مرات من انعكاس صاحبه، ومرتا الثانى ومرة من النور الأقرب ومرة من نور الأنوار بغير واسطة، وهكذا تتضاعف الأنوار الفائضة العقلية إلى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الإحاطة به، فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات العقلية ممن كان وعلى من كان نور جوهرى عقلى.

فهذا أحد الوجوه الذى يتكثر الجواهر النورى بسببه، ثم إن هذه الأنوار لما لم يكن بينها وبين نور الأنوار ولا بينها وبين بعضها حجاب، لما مر أنه من خواص الأبعاد وشواغل الأجرام، فيكون كل واحد منها يشاهد الأنوار والأنوار العقلية أيضًا، والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع.

كما لا يخفى، ويؤيّده أن يعينك مشاهدة وشروق شعاع وهما متغايران، فحينئذ إذا تضاعفت الأنوار السانحة الفائضة هكذا فكيف مشاهدة كل عال وإشراقٍ ونوره على سافل من غير واسطة أو بواسطة متضايفة الانعكاس، فيحصل من هذه الجهة جملة أخرى من الأنوار العقلية مثل ما حصل من الإشراقات، فتضاعف الأنوار الفائضة العرضية العقلية على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات الإشراقية والمشاهدية.

وإنما حصل من كل مشاهدة وإشراق نور عقلى، لأن الإشراقات الكثيرة المتعددة إذا وقعت على حى لا يغيب عن ذاته فيكون له حينئذ شعور بكل واحد منها وبزيادتها، فيحصل من كل واحدة من هذه الإشراقات والمشاهدات نور مجرد عقلى بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعددة واقعة على ميت كالأجسام، فإنها وإن تمايزت بتمايز العلل كالكواكب والسرج الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها أمور، إذ لا شعور له بتلك الإشراقات ولا بزيادتها، فيحصل عدد كثير من القواهر المترتبة بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وآحاد الإشراقات وهى مترتبة فى الترول العلى، وهى القواهر الأصول الأعلون.

ثم يحصل من هذه الأصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها، وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركات أشعة قاهر واحد بعضها مع بعض، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره أعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها إلا البارى تعالى، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ

﴿جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[1] ويحصل من بعض الأصول بمشاركات أشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر الثوابت وكرتها.

وكذا صور الثوابت المتناسبة وباعتبار مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التى بين الأشعة الكاملة الشديدة وبين الأشعة البواقى الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل الأنوار، منها القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما هو تحت الكرة الثوابت، فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر صاحب الطلسم والنوع القائم النورى.

ثم ذكر أيضًا: إن قاعدة الإمكان الأشرف يقتضى أيضًا وجود هذه الأنواع النورية المجردة لأنها أشرف.

وذكر أيضًا: إن الأنواع ليس فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات، فإنه لا يكون من الإنسان غير الإنسان، ومن البر غير البر، فالأنواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق وانتقاش المجردات نفوسًا كانت أو عقولاً بصور الأنواع باطل، لما سنذكره، فلا بد وأن يكون نوعها ــ أى ربما قائمًا بذاته فى عالم النور ثابتًا ــ لا يتغير، فهذه طريقته فى صدور الأشياء عن المبدأ الأول والمشاؤون أيضًا.

وإن اشتهر عنهم أن عدد العقول عشرة إلا أن التعمق فى أصولهم تعطى أن عدد المحركات السماوية يجب أن يكون بعدد الكرات، فلكية كانت أو كوكبية، ويزيد عليها واحد لعالم العناصر، فإن حال الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية فى استخراج الأوضاع لحركاتها الدورية الشوقية من القوة إلى الفعل، فيكون لكل كرة جزئية أيضًا محركًا مزاولاً عاشقًا، ومحركًا مفارقًا معشوقًا كما فى الكرات الكلية، فيكون المعقول عندهم كثرة وافرة، لكن القصور فى كلامهم من وجوه:

الأول: أنهم لم يذهبوا إلى أن لكل كوكب ولكل فلك عقلاً، بل بعضهم ذهب إلى أن عدد العقول بعدد الأفلاك التسعة الكلية بزيادة واحدة للعنصريات،

---

(١) سورة المدثر آية ٣١.

وبعضهم إلى أنه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب، حتى تكون الجواهر العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة المجسطي من الأفلاك كخمسين أو أكثر.

قال صاحب «الشفاء»: فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول بعدد الحركات.

فإن كانت الأفلاك المتحيرة إنما المبدأ فى حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات، فكان عددها عشرة بعد الأول، أولها: العقل المحرك الذى لكرة الجرم الأقصى، ثم الذى لكرة الثوابت، ثم الذى لكرة زحل، وكذلك حتى ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو العقل العالم العرضى ونسميه نحن «العقل الفعال».

وإن لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات أكثر عددًا، وكان على مذهب المعلّم الأول قريبًا من خمسين فما فوقها، وآخرها: العقل الفعّال، وقد علمت من كلامنا فى الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها.

أقول: لا يخفى أن قول الأول لا يخلو من فساد، لأنك قد علمت أن الطبيعة والقوة والصور النوعية فى البسائط متّحدة بالذات، متغايرة بالاعتبار، وقد علمت أيضًا أن الإجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والإيجاد، اللهم إلا بالزمان والأعداد، وإن تأثير قواها ليس إلاّ بمشاركة الوضع.

فلا يتصور توسط الحجم فى إيجاد الصور الجوهرية لجسم آخر وخصوصًا فى الإبداعيات التى صورتها نفسها على أصولهم مع أن الصورة النوعية لجسم متقدمة على هيولاه، وهيولى الفلكيات لا يتصور بصورة بعد أخرى، ومفسدة إمكان الخلاء عائدة أيضًا، فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور، ولا يبعد أن يكون سبب الشهرة أحد أمرين:

أحدهما: أنه لما كان عدد العقول مما لزم عندهم من عدد الأفلاك وعددها بحسب ما وجدوه فى أول الأمر تسعة، فعدد المفارقات على هذا التقدير كان عشرة، تسعة بأزاء الأفلاك وواحد للعناصر، ثم لما ظهر لهم بنظر أدق فى أحوال الأفلاك واختلافها أيضًا فى السرعة والبطؤ والاستقامة والرجعة والقرب إلى الأرض والبعد عنها.

واختلافها أيضًا فى مبدأ عوداتها الطولية والعرضية والقربية والبعدية أن عددها أزيد مما وجدوه أولاً، حكموا بزيادة العقول أيضًا على ما حكموا به أولاً بعدما استمرت الشهرة بعشرية عددها كما استمرت بتسعية عدد الأفلاك.

وثانيهما: إن لكل جملة من الأفلاك يكون جملة من العقول سيدها ومفيضها واحد منهما، كما أن لكل جملة من السماويات فلك كلى شامل لها محيط بها قاسم العدد باعتبار السادات من العقول والكليات من الأفلاك لا باعتبار الأتباع منهم والجزئيات منها.

الثانى: أنه لا يمكن الجزم بأن الصادر عن العلة الأولى يصدر عنه الفلك الأقصى.

الثالث: أنه ليس فى كلامهم ما يدل على أن العقول متوالية فى الترتيب بحسب توالى الأفلاك.

الرابع: أن الجزم غير حاصل بأن الاعتبارات المذكورة فى العقل هى التى حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية أو غيرها، ولا أن العقل الواحد يكون علة للفلك الكلى بما فيه من الأفلاك والكواكب ولا أن النفس المتعلقة بكل فلك كلى واحدة.

الخامس: أن الجهات الثلاث فى العقل الأخير غير كافية لصدور الأنواع المتباينة الصور المحفوظة الطبائع فى درجة واحدة، فإن اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل، كما علمت، لا يوجب إلا اختلاف أنحاء الحصولات والتشخصات لنوع واحد دون اختلاف الحقائق ومبادئ الفصول.

والأظهر أن الأوائل من الحكماء رضى الله عنهم لم يحكموا بهذه الأحكام فى ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين، بل لما تعذرت عليهم التفاصيل لأنهم هم المنشؤون، والمنشئ لعلمٍ والمبعوث لشريعة يتعذر عليه التفاصيل، فلا جرم طرقوا لمن يأتى بعدهم سبيلاً وسهلوا الباب عليهم بذكر أنموذج ومثال فى كيفية صدور الكثرة عن الواحد، فيتيسر بفهم الأنموذج على الأذكياء تفصيل هذا الباب لكل بحسب طاقته البشرية الميسر لما خلق له، والله أعلم بحقائق الأمور.

وما أسخف بعد هذه المراتب اعتراض الإمام الرازى عليهم بما ذكره مرارًا، من: أن مثل هذه الكثرة لو كفى فى أن يكون الواحد مصدرًا للمعلولات، فذات الواجب تعالى يصلح أن يجعل مبدأ للممكنات، باعتبار ما له من كثرة السلوب والإضافات من غير أن يجعل بعض معلولاته واسطة فى ذلك، ويحكم بأن الصادر الأول عنه ليس إلا واحدًا.

وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مرارًا وعرفت إن الكثرة فى العقول ليست من الأمور الاعتبارية الصرفة، فإن الإمكان وإن كان أمرًا سلبيًا والوجوب أمرًا إضافيًا لكن تعقلها أمر حقيقى، والأليق بحال من اعتادت نفسه بالمجادلات الفقهية وصارت الآراء الكلامية ملكة لها أن لا يشرع فى علم يحتاج تعلّمه إلى فطرة ثانية وقريحة خالية عن أقاويل المبتدعين لحبّ الرياسة فى أمور الدنيا ليحفظ غرضه، ولا ينكشف قصوره على أبناء العلم والعرفان وأصحاب الذوق والوجدان، فبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك، وذلك ـــ أى صدور العقل والفلك ـــ عن كل عقل إلى العقل التاسع، فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ الفياض لما فى عالمنا والمدبر لما تحت فلك القمر بالتأثير والإيجاد لا بالتحريك والتصريف.

كما هو شأن النفوس، وهو العقل الفعال لعدم تناهى تأثيراته من النفوس والصور وغيرها، فيصدر عنه باعتبار تفعل جهة فقره وإمكانه الخاص والعام له ولغيره الهيولى المشتركة العنصرية، وباعتبار تعقل مهية الصور النوعية المختلفة، وباعتبار نسبة الوجوب على المبدأ الأعلى نفوسنا الناطقة، وإنما ذلك بمعاونة

الأجرام السماوية المناسبة من جهة اشتراك كلها فى الحركة الدورية لاشتراك العناصر فى مادة واحدة، ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف أنواع الصور الأول للعناصر، ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتمزيج صور العناصر، إلى غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها إلا خالق القوى والقدر.

ولكثرة المعاونات والاستعدادات المختلفة يكثر أعداد فيضه لنوع نوع من دون الجهات الفاعلية لما عرفت أن جهات الفاعل لا يوجب التخالف العددى فى قابل واحد، كما اشار إليه بقوله: بشرط استعداد الهيولى.

فإن الفاعل الواحد بجهة: واحدة يجوز أن يصدر عنه أمور مختلفة لاختلاف القوابل أو لاختلاف قابل واحد فى استعداداته، وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعال وإلا لما تغير الاستعداد، لأن العقل لا يتغير، إذ يتأدى تغيره إلى تغير واجب الوجود، لأنه ليس فى عالم الحركات والأزمنة، بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية، فإن تلك الحركات تحدث أوضاعًا سماوية مختلفة يختلف بها استعدادات هيولى العناصر، فههنا حركة حادثة تقتضى وضعًا حادثًا تقتضى حدوث استعداد فى الهيولى مبتدع لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى.

وكل حادث فى العالم حركة كانت أو وضعًا أو استعدادًا أو صورة فهو مسبوق بشرط حادث، وفى بعض النسخ: بشرط سبق حادث، والأول أولى، لأن الحركات المحدثة الجزئية بل سائر الحوادث إما أن يوجد دائمًا أو بعد حدوث حادث آخر، لا سبيل إلى الأول وإلا لزم دوام الحادث وهو محال، فتعين الثانى وهو: إن قبل كل حادث زمانى حادث آخر.

وهذه الحوادث إما أن توجد على نهج الاجتماع فى الوجود أو على نهج التعاقب فيه، لا سبيل إلى الأول، وهو اجتماعها فى الوجود، وإلا لزم اجتماع أمور لهما ترتب فى الوجود لاحتياج كل منها إلى الآخر السابق عليه وهو محال، فقبل كل حركة حركة، وقبل كل حادث حادث، لا إلى أول وهو المطلوب.

واعلم أن فى ربط الحادث بالقديم إشكالاً عظيمًا، وهو: إن العلة التامة للحادث، إن كانت قديمة بجميع أجزائها لزم قدم الحادث، وإن كانت حادثة لا يمكن حصوله عن قديم، بل يحتاج إلى علة تامة حادثة يكون معها فى الوجود وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فتنقل الكلام إلى علة علة الحادث.

فيلزم من ذلك ترتب أمور غير متناهية موجودة مجتمعة فى الوجود، مع ذلك لا يترقى حادث فى سلسلة علله إلى قديم ولا ينـــزل قديم، فى سلسلة معلولاته إلى حادث فأرادوا التقصى عن ذلك الإشكال.

فقالوا: إن العناية الإلهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الإيجاد إلى أمر ثابت الذات متجددة النسب، متعاقبة الإضافات، وذلك هو الحركة الدورية الدائمة، فمن حيث دوامها استندت إلى العلة القديمة، ومن حيث حدوثها استندت إليها الحادثات.

وتفصيله: إن الموجود من الحركة، كما هو المشهور عندهم، أمر وحدانى مستمر، هو التوسط بين المبدأ والمنتهى المفروضين أو المتحققين، وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس إلى الحدود المفروضة فى المسافة، فهى أمر دائم باعتبار ذاته، حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض، فمن حيث الذات الثابتة استندت إلى المبدأ الثابت، ومن حيث النسب المتعاقبة استندت إليها الحوادث، فينسب الثابت بالثبات والحدوث بالحدوث، هذه خلاصة ما هو المشهور منهم.

وأنت تعلم أنه غير واف بدفع الإشكال، إذ الكلام عائد فى استناد تلك النسب المتعاقبة إلى ذات قديمة، قال بعض الأفاضل فى «شرحه للهياكل» بعدما ذكر هذا الإشكال: الوجه فى تحقيق المقام أن يقال: إن المرجح لكل واحدة من النسب هو النسب السابقة عليها، وهكذا، فإن اعتبرت الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهى ثابتة مستندة إلى العلل الثابتة، وإن اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها أجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندًا إلى السابق عليه.

أقول: ما سمّاه تحقيقًا فى غاية الضعف، فإن الكلام فى أن العلة التامة يجب أن تكون مجتمعة مع المعلول فى الوجود ـــ أى وجود كان ـــ وتلك الحركة التوسطية

باعتبار نسبها أمر كمّىّ متصل غير قار، وأجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع فى الوجود، فكيف ينسب بعضها إلى بعض بالعلية التامة أو بجزئيتها الأخيرة؟.

ويليه فى الضعف والسخافة ما ذهب إليه وابتهج به ناقلاً عن بعض السابقين فى «شرح الهياكل» وفى رسالته المسماة «بالزوراء» من أن هذه الحركة الفلكية متصلة لا جزء لها فى نفس الأمر، بل بحسب الفرض وكذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية، فإن العقل يحكم التسليم بأن استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها، فنسبة الصور المتعاقبة إلى الحركة الاستعدادية للمواد العنصرية نسبة الأجزاء المفروضة إلى الحركة الدورية الفلكية.

والعجب أنه مع إنكاره لوجود الحركة المتصلة فى الخارج وجعله الوجود مقصورًا على التوسط منها الذى هو أمر وحدانى كيف جعل أجزاءها جواهر موجودة متأصلة الوجود؟ والأشبه بطريقتهم ما أشرنا إليه فى مبحث الحركة واستنادها إلى الطبيعة التى هى أمر ثابت بالذات، وحاصل ذلك الكلام أنه لا يجوز أن يصدر عن معنى ثابت وحده شىء متجدد كالحركة إلا وأن يلحقه ضرب من تبدّل الأحوال ــ أى أحوال كانت لائقة بذلك المبدأ ــ.

فإن كان المبدأ طبيعة فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة، وإن كان إرادة فيجب أن يكون عن إرادة متجددة جزئية، فإن الإرادة الكلية نسبتها إلى جميع أجزاء الحركة نسبة واحدة، فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون آخر ولذلك صرحوا بأن مزاول الحركة يجب أن لا يكون عقلاً ولا نفسًا، بل قوة تخيلية منطبعة، فسبب الحركة الإرادية يكون لا محالة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الإرادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة، فحينئذ نقول: لما ثبت أن الحركة الدورية الفلكية التى هى الموجبة للحركة الاستعدادية فى هيولى العناصر على وجه الإعداد نفسانية صادرة عن النفس السماوية لأجل إشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة عليها من مبدأ العقل ومعشوقها القدسى يوجب انبعاثات للحركة شوقًا إليه وتشبهًا به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث إشراق ونيل روح منه من مبدأها ومعشوقها.

وكل إشراق ونيل وروح منه يوجب شوقًا موجبًا لانبعاث إرادة لحركة، فيحصل هناك سلسلة من الإشراقات والتشويقات وسلسلة من الأشواق والإرادات على وجه الاستمرار والاتصال، ففى كل سلسلة شيء كالتوسط وهو أمر ثابت وحدانى مستمر، وشيء كالقطع وهو أمر متصل متجدّد، ففى الإشراقات إشراق كلى بأمر عقلى ثابت، وفى الأشواق والإرادات شوقى كلى مبدأها نفس الفلك موجب لإرادة كلية للحركة التوسطية وأشواق جزئية مبدأها قوة منطبقة شوقية موجبة لإرادات جزئية لحركات جزئية.

فحينئذ المبدأ القريب للحركة الإرادية الفلكية ولنفرض أنها اثنتان إحداهما فى الكيف والأخرى فى الوضع، قوة ذات جهتين: جهة ثبات باعتبار ذاتها لأنها أمر جوهرى محصل الذات، وجهة تجدد باعتبار انضمام أمر متجدد إليه، لو لم يكن انضمام مثل هذا الأمر إليه لم يتم مبدئيته للحركة، فانضمام كل جزء من إحدى السلسلتين إليه هو مبدأ لجزء من أجزاء السلسلة الأخرى، وبانضمام هذا الجزء إليه يصير مبدأ لجزء آخر غير الجزء من السلسلة الأولى على وجه الاتصال من غير دور.

وأجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض فى الوجود لأنها متصلة واحدة، لكن فى التعبير يقع بحيث يوهم أنها متفاصلة يعوز العبارة عن بيان كون المبدأ باعتبار انضمام أجزاء كل من هاتين السلسلتين يصير علة للأخرى، فتجدد كل منهما بتجدد الأخرى على وجه الاتصال كما عرفت فى الحركة الطبيعية، فاجعل ذلك مقياسًا لتصحيح صدور كل متغير عن حادث ومنشأ.

ذلك نقص الفاعل المباشر للحركة المصحوب للهيولى لوقوعها فى أواخر الموجودات الموجب لبعده عن منبع الوجود والكمال وحاجته إلى الاستكمال.

أنا هنا أقول: وقد علمت طريقتنا من القول بتناهى الحركات جميعًا، فلكية كانت أو عنصرية، وقصور جميع الممكنات عن درجة السرمد والأزلية، فالأمر فى ربط الحوادث الزامنية بالقديم علينا أصعب، لكن وفقنى الله برحمته وفضله لأصل

حكميٌّ انقشع بنوره غيم الشك عن وجه درك الحق واليقين. وهو: إن الحوادث تستند بأسرها إلى الحركة الدورية ولا تفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة.

فإن موضوع قولنا: كل حادث زمانى فله علة حادثة هو المهية التى عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له، ولا كذلك الحركة بل ماهيتها لنفس الحدوث والتجدد فهى حادثة لذاتها، والذاتيات لا تعلل، والسؤال بلِمَ لا يجرى فى حدوثها وتجددها، كما لا يجرى فى كون الأمس قبل وفى كون الغد بعد؟ لأن القبلية والبعدية نفس حقيقية الأمس والغد، ونحن بعد المراجعة إلى عقولنا لم نحكم جزمًا إلا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد.

وأما المعلول الذى نفس مهيته الحدوث والتجدد، فلا نحكم عليه بذلك إلا إذا عرض له تجدد وحدوث زائد على مهيته كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التى لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددى الذاتى إلا بحسب الفرض والوهم، كما إن الهيولى جوهرها ليس إلا القوة والاستعداد، فلا يحتاج فى استعدادها الذاتى نحو الصور مطلقًا إلى معد ومهيء وإذا عرضت لها الاستعدادات الخاصة لصورة دون أخرى يحتاج إلى معدات ومهيات من خارج.

فالحاصل: إن كل واحد من المتغيرات ينتهى إلى مهية هى نفس التغير، فلكونها متغيرًا صح أن يكون علة للتغيرات، ولكونها نفس التغير صح أن يكون منسوبًا إلى جاعل أصل المهيات بإفاضة الوجود عليها من دون خصوصيات تشخصاتها وفنون حصولاتها المحوجة إلى علل حادثة مادية، وتلك المهية هى الحركة ولهذا عرفها بعض المحققين بأنها: هيئة يمتنع ثباتها لذاتها، وهذا التحقيق من الأبحاث الشريفة النافعة جدًا فى دفع إشكالات كثيرة.

والمعنى: لما ذكر أن كل حادث يسبقه حادث آخر، ولزم من كلامه سبق حوادث غير متناهية، إما مجتمعة أو متعاقبة، فاختار التعاقب وردّ الاجتماع، أراد أن يشير إلى برهان التطبيق الدال على نفى ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل باتفاق آراء العقلاء فقال: **فإن قيل:** لم قلتم إنه يستحيل ترتب أمور غير متناهية؟

قلنا: لأنّا إذا أخذنا جملتين إحديهما من مبدأ معين إلى غير النهاية، وأخرى مما قبله بمرتبة واحدة ـــ أى بمرتبة معينة متناهية ـــ من العدد وأطبقنا الثانية الناقصة على الأولى الزائدة بواحد أو أكثر معين عليها بأن نقابل الجزء الأول من الجملة الأولى والجزء الثانى بالثانى والثالث بالثالث وهلم جرّا...

فإما أن يتطابقا إلى غير النهاية بأن يوجد بإزاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة، أو تنقطع الثانية لا سبيل إلى الأول وإلا لكان الزائد مثل الناقص، ويلزم من ذلك تساوى الجزء والكل الموجب لعدم كون الجزء جزء والكل كلاّ، هذا خلف، فيلزم الانقطاع فتكون الجملة الثانية ـــ أى الناقصة ـــ متناهية والأولى زائدة عليها بعدد متناهٍ والزائد على المتناهى بعدد متناه يجب أن يكون متناهيًا، فيلزم تناهى الجملتين على تقدير لا تناهيهما، هذا خلف.

قال الشارح الجديد: وإنما اعتبروا قيدى الاجتماع فى الوجود والترتيب، لأن الآحاد إذا لم تكن موجودة فى الخارج معًا كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق، لأن وقوع آحاد إحديهما بإزاء آحاد الأخرى ليس فى الوجود الخارجى، إذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان أصلاً، وليس فى الوجود الذهنى أيضًا لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن دفعة من المعلوم أنه لا يتصور وقوع آحاد إحدى الجملتين بآزاء آحاد الأخرى إلا إذا كانت الآحاد موجودة معًا، إما فى الخارج أو فى الذهن.

أقول: قد سلف منا أن للأشياء نحوًا من المعية دون الزمانى والعلى هى المعية فى أصل الوجود مع قطع النظر عن الكون فى المتى وأجزاء الحركة المتصلة لها، هذه المعية فى الوجود وقد بيّنا إن علم البارى بجميع الأشياء التى وجدت أو ستوجد علم واحد حضورى وشهود تام إشراقى، وعلى هذا النحو وجود الأشياء المتجددة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن بقعة التغير وافق التجدد وعملها الإشراقى الوجودى بها، فيجرى فيها من الحيثية التى ذكرها التطبيق والتضايف وغيرها من البراهين.

خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية فى أحوال النشأة الآخرة للنفس الناطقة

ولما ذكر المصنف فى آخر فنون هذا القسم جواهر عقلية هى وسائط المبدأ الأعلى إلى المراتب المتأخرة البعيدة المناسبة للخير الأقصى وأسباب حصول كمالاتها الموجبة لقرب المناسبة من جهة الحركات والاستعدادات فيها يتزل الوجود ويهبط إلى مرتبة النقص والخسّة، كمرتبة الهيولى والحركة ولأجلها يرتقى إلى ذروة الشرف والكمال بعد أن يهبط منها حيث يعرج بعد طى مراتب الجماد والنبات والحيوان إلى درجة العقل المستفاد المستضىء بنور الحق فى المعاد.

فكأن الوجود الفائض من الواجب عقلاً ثم نفسًا ثم جرمًا ثم عاد نفسًا ثم عقلاً كما فى قوله تعالى: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ ﴾[1].

وظاهر أن أشبه الموجودات فى هذه السلسلة العودية بالعقول الإبداعية هى النفس الناطقة لوقوعها فى آخر مراتب العود لكونها أشرف وجودًا وأقوى تخلصًا من الهيولى، إذ مراتب الشرف باعتبار مراتب البراءة عن القوة والخسران اللذان مبدأهما الهيولى والأبدان.

فأراد أن يشير إلى أن لها وجودًا أخرويًا لا يحتاج فيه إلى البدن وأحوال أفرويّة سانحة عليها من ذاتها لأجل ملكاتها وأخلاقها المكتسبة لها من البدن وهيئاته بحسب النشأة الأولى.

وذلك الوجود البقائى للنفس بعد بوار البدن يسمى بالنشأة الآخرة لها، فوضع ستة فصول للمباحث المتعلقة بوجودها وأحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن سماها بالهدايا لكونها مما يزاح تبيين مقاصدها أوهام الجاحدين لثبوت المعاد من الذين انسلخوا عن الملة والدين.

ومما يجب أن يعلم قبل الخوض فى تلك المقاصد أن المعاد على ضربين: ضرب لا يفى بوصفه وكنهه إلا الوحى والشريعة، وهو الجسمانى باعتبار البدن اللائق بالآخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره، وضرب يمكن تصحيحه من جهة

(١) سورة السجدة آية ٥.

النظر والقياس والشرع لا ينكره، بل ربما يشير إليه إشارات مقنعة وعبارات مشبعة تكفى لطالب الحق واليقين وتهدى لمن يشاء إلى صراط مستقيم كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[1].

وبالجملة: فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل إلى إثبات وجوده أو عدمه وإنما يكون مع جوازه فقط، فإن النبوة تكشف عن حاله وتفقه على وجوده أو عدمه، ولما صح عند العقل صدق النبوة، فيتم عنده ما قصر عنه ويكمل ما نقص عن معرفته كما فى قوله عليه وآله السلام: «إنى بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[2] فتفضيل السعادة والشقاوة الجسمانيين يطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصل المشروح فى مواضع عديدة منهما، لأن حقائق الأحوال المعادية على هيئاتها وخصائص صورها وكيفياتها مما لن توقف به إلا بقدر ما خوطبنا بذلك من الوعد والوعيد.

ثم إذا أزلنا ظاهرة عن الإحالة والامتناع وأوقعنا المخبر به موقع الجواز والإمكان، وبيّنا رجحانه على دعاوى المنكرين والخصوم فى بابه، قام التنزيل والأخبار النبوية فيه مقام البراهين فى المعانى الهندسية، ومقام الأدلة الواضحة فى المعانى الطبيعية والإلهية، وصار العقل لقصوره عن تصور كيفياته بعد إيقانه بوجوبه وتصديقه بما يشير به التنـــزيل معذورًا عند خالقه وخصوصًا إذ قال عز اسمه: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[3].

ولولا أن أحوال النشأة الثانية وتفصيل كيفياتها باب لا مطمع للمعترف بوجوبه فى الإحاطة بكنهه إلا عند قيام الساعة لما قال تعالى جدّه لرسوله عليه وآله الصلاة والسلام: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾[4] وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[5].

---

(١) سورة الفجر آية ٢٧، ٢٨.

(٢) روى الحديث بروايات متعددة، وهو يدفع إلى الأخلاق الفاضلة.

(٣) سورة الواقعة آية ٦١.

(٤) سورة الأحقاف آية ٩.

(٥) سورة الزخرف آية ٨٥.

وللشيخ الرئيس إشارة خفية فى آخر «إلهيات الشفاء» إلى وجه صحة المعاد الجسمانى بقوله: إن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية، بل يزداد عليها تأثيرًا وصفاء كما يشاهد فى المنام، فربما كان المحكوم به أعظم شأنًا فى بابه من المحسوس على إن الأخرى أشد استقرارًا من الموجود فى المنام بحسب قلة العوائق وتجرّد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التى ترى فى المنام ولا التى تحسّ فى اليقظة كما علمت إلا المرتسمة فى النفس، إلا أن إحديهما تبتدئ من باطن وتنحدر إليه، والثانية تبتدئ من خارج وترتفع إليه.

فإذا ارتسم فى النفس ثم هناك إدراك المشاهدة وإنما يلذّ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم فى النفس لا الموجود فى الخارج، وكلما ارتسم فى النفس فعل فعله وإن لم يكن بسبب من خارج فإن السبب الذاتى هو هذا المرتسم، وبالخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب.

فهذه هى السعادة والشقاوة الخسينتان اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة، وأما الأنفس المقدسة فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس فى اللذة الحقيقة وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها وإلى المملكة التى كانت لها كل التبرئ، ولو كان بقى فيها أثر اعتقادى أو خلقى تأذت به وتخلفت لأجله عن درجة العليين إلى إن تنفسخ وتزول. انتهى كلامه. ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالى فى بعض «مسفوراته» بقوله: إن اللذات المحسوسة الموعودة فى الجنة من أكل ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها، واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية:

أما الحسى: فلا يخفى معناه وإمكانه فى ذلك العالم كإمكانه فى هذا العالم، فإنه بعد ردّ الروح إلى البدن، وقام البرهان على إمكانه، وأما الكلام فى أن بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها رغبة كاملة لبعض العقلاء، كاللبن والإستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فإن هذا مما خوطب به جماعة بعظم ذلك فى

أعينهم ويشتهونه غاية الشهوة، ولكل أحد فى الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيَ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾[(١)].

وأما الخيالى: فلذة كما فى النوم، إلا أن النوم مستحقر لأجل انقطاعه، فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالى والحسى، لأن التذاذ الإنسان بالصورة من حيث انطباعها فى الخيال والحس لا من حيث وجودها فى خارج، فلو وجد فى الخارج و لم يوجد فى حسه بالانطباع، فلا لذة له ولو بقى المنطبع فى الحس وعدم فى الخارج لدامت اللذة والقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور فى هذا العالم إلا أن الصور المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة فى القوة الباصرة.

فلذلك لو اخترع صورة جميلة فى غاية الجمال وتوهّم حضورها ومشاهدهًا لم يعظم سروره، لأنه ليس بصيرًا مبصرًا كما فى المنام، فلو كانت للخيال قوة على تصورها فى القوة الباصرة كما له قوة تصويرها فى المخيلة لعظمت لذته ونزل منزلة الصورة الموجودة من خارج، و لم يفارق الدنيا الآخرة فى هذا المعنى إلا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة فيها للقوة الباصرة، ولا يخطر بباله شىء يميل إليه إلا ويوجد له فى الخيال بحيث يراه وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «إن فى الجنّة سوقًا يباع فيه الصور»[(٢)].

والسوق عبارة عن اللطف الإلهى الذى هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على الإيجاد من خارج الحس، فحمل أمور الآخرة على ما هو أتم وأوفق للشهوات أولى، ولا ينقص رتبتها فى الوجود اختصاص وجودها فى الحس وانتفاء وجودها من خارج، فإن وجودها مراد لأجل حظه وحظه من وجوده فى حسه.

فإذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقى فضل لا حاجة إليه، وإنما يراد لأنه طريق المقصود، وقد تعين كونه طريقًا فى هذا العالم الضيق القاصر، أما فى ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يضيق.

---

(١) سورة فصلت آية ٣١.

(٢) لم نقف عليه فيما بين أيدينا من مصادر.

وأما الوجود الثالث العقلى: فهو أما أن يكون هذه المحسوسات أمثلة اللذات العقلية التى ليست بمحسوسة، فإن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة كالحسيات، فتكون هى أمثلة لها كل واحد مثالاً للذة أخرى مما رتبه فى العقليات يوازى رتبة المثال فى الحسيات، فإنه لو رأى أحد فى المنام الخضرة والماء الجارى والوجه الحسن، والأنهار والأمطار الممطرة باللبن والعسل والخمر، والأشجار المزيّنة بالجواهر واليواقيت واللآلئ، والقصور المبنية من الذهب والفضة، والأسورة المرصّعة بالجواهر، والغلمان المتماثلين بين يديه للخدمة.

لكان المعبّر يعبّر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد، بل كل واحد يحمله على نوع آخر من السرور ويرجع بعضه إلى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه إلى سرور المملكة ونفاذ الأمر وبعضه إلى مشاهدة الأصدقاء وإن اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهى مختلفة المراتب، مختلفة الذوق، لكل واحد مذاق يفارق الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغى أن يفهم كذلك، وإن كانت مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الأقسام ممكنة، فيجوز أن يجمع بين الكل ويجوز أن يصيب كل واحد بقدر استعداده، فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور.

والعارفون المستصغرون بعالم الصور واللذات المحسوسة ينفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفى مشربهم وشهوقم، إذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهيه، فإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف المعطيات واللذات، والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة، والرحمة الإلهية ألقت بواسطة النبوة إلى كافة الخلق القدر الذى احتملت أفهامهم، فيجب التصديق بما فهموم والإقرار بما وراء منتهى العلم من أمور يليق بالكرام الإلهيين. انتهى قوله.

أقول: وهذان القولان من كلام هذين الشيخين أقرب ما رأينا من كلمات أئمة الحكم والكلام فى باب توجيه المعاد الجسمانى بالعقل وحاصلهما: أن النفس الناطقة لكونها من سنخ الملكوت ونتيجة عالم القدرة والقوة لها قدرة على اختراع

الصور، لكن الصور التى تخترعها حين تعلقها بهذا البدن الكثيف الظلمانى المركب من الأضداد ليست إلا ضعيفة الوجود لا يترتب عليها الآثار الخارجية ولا تكون ثابتة أيضًا، بل متغيرة لأن مظهرها قوة دائمة التحلل والانتقال والتجدد والزوال حسب اختلاف أمزجة محلها بسبب ما يرد عليه من المشوشات والمغيرات الخارجية والداخلية.

وكلما استراحت النفس من الأشغال الضرورية والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن المجتمع من الأمور المتنافرة المتداعية إلى الانفكاك، وتعطلت حواسها الظاهرة واحتبست عن استعمال النفس إياها إما بالنوم أو بتوجهها إلى الجنبة العالية بقوة فى ذاتها، فطرية أو كسبية، اغتنمت الفرصة ورجعت إلى ذاتها، فأصبحت مخترعة للصور مشاهدة إياها بحواسها التى هى فى ذاتها بلا مشاركة البدن، فإن الإنسان فى حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع إن حواسه الظاهرة معطلة عن الإدراكات.

فعلم إن للنفس بصرًا وسمعًا وذوقًا وشمًّا ولمسًا فى ذاتها من دون الحاجة فيها إلى البدن، بل هى أتم وأصفى من التى فى البدن، ولو لم يكن هذه عائقة للنفس عن استعمالها إياها وكما إن حواس البدن كلها ترجع إلى حاسة واحدة وهى الحسّ المشترك، فجميع حواس النفس وقواها ترجع إلى قوة واحدة هى ذاتها النورية الفياضة، والرؤية لم يسم الرؤية لأنها فى العين، إذ لو خلقت فى الجبهة أو من دون آلة جسمانى لكانت رؤية أيضًا، بل لأنها غاية المعرفة، وكل معرفة لشىء إذا انتهت إلى الغاية تصير مشاهدة لذلك الشىء، وجميع المعارف والاعتقادات الحقة إذا ارتفع هذا الحجاب بالموت تنقلب مشاهدات، ويكون مشاهدة كل أحد على قدر معرفته.

فالمعرفة بذر النظر والمشاهدة، بل هى بعينها حين رفع المحجب ينقلب مشاهدة، كما ينقلب التخيل إبصارًا عند تغميض العين، بل بعد تكرار النظر إلى الشمس مثلاً.

ثم اعلم أن النفس يصير فى حال رجوعها إلى ذاتها من هذا العالم إدراكها للأشياء عين قدرتها عليها، وكلما كانت النفس أتم قوة وأقوى جوهر أو أقل مزاحمة ومعاقة من قواها وأما لفتورها وضعفها، كما للمجانين والمرضى، ولقوتها خيّرة كانت أو شريرة كما للأنبياء والأولياء والكهنة والمجذوبين، كانت ملاقاتها ومشاهدتها للصور أقوى وترتب آثار الوجود إلذاذًا وإيلامًا عليها أكثر مع بقاء تعلقها بالدنيا والبدن.

فإن النفوس القوية التى لا يشغلهم شأن عن شأن ولا يلهيهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر الأمور الآخرة وهى كالمبادئ العالية ذاتًا وفعلاً يتقدرون على إيجاد أمورًا مشاهدية وربما يبلغ قوة نفوسهم إلى حد تسرى فى غيرهم يفيدون له قوة يقدر بها على مشاهدة الأمور الغيبية كإسماع النبى ﷺ للخصار ذكر الحصى والأحجار.

وإن لم تكن هذه الحال دائمة لهم بحسب خواص الأوقات والتعلقات وما يتبعها من الأحوال، كما روى عن النبى ﷺ: «إن لله فى أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها»[1].

وبالجملة لا يبعد أن يكون لبعض أفراد الناس نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس وأفق التأثير والكمال، قليلة الالتفات إلى عالم الحس، قوية التلقى من عالم الغيب قليلة الانغماس فى جانب المظاهر لا يشوشها الفكرة ولا يشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة، ويحصل لذلك الإنسان فى اليقظة أن يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة والنفوس الكلية والروحانيات وأمور الآخرة ويشاهدها مشاهدة صحيحة أتم من المشاهدات الدنياوية الناقصة لأجل كدورة المادة وضعف الإدراك، فكدورة الشهوات وشواغل هذا القالب المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾[2] وربما يشغل بعض المكاشفين صور ذلك الموطن عن مشاهدة صور الموطن فى اليقظة، وسلامة

---

(١) بمعنى أن ينتهز الإنسان المناسبات الدينية.

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٣.

الآلات على عكس حال المحجوبين، وجميع ما ذكرنا لظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذا نموذج لمعرفة أحوال الآخرة لها.

فإنها إذ انقطعت تعلقاتها بالبدن وخلّت لخراب البيت ارتحلت صارت حواسها الباطنية لإدراك أمور الآخرة أشد وأقوى، فيظهر لنا حسب اكتسابها فى الدنيا من الأخلاق والأعمال والملكات والصفات الكريمة أو الكريهة صور بهية كالجنّات والأنهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكللة بالياقوت واللؤلؤ والمرجان، أو قبيحة مؤذية موحشة من العقارب والحيّات والنيران والجحيم والزّقوم والتصلية فى الجحيم.

ثم اعلم: أن إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذى كان لها فى الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه فى القيمة، كما نطقت به الشريعة من نصوص التنـزيل وروايات كثيرة متظافرة لأصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتأويل كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[1] ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾[2] ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ﴿٣﴾ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾[3] أمر ممكن غير مستحيل، فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين وإنكارها كفر مبين ولا استبعاد أيضًا فيها.

بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس إليه من أول الأمر أظهر من تعجب عوده إليه، ولا يلزم أن يكون حدوث لياقته واستعداده لتعلقها مما يحصل له شيئًا فشيئًا وبلوغ قامته إلى كماله قليلاً حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل، فإن ذلك، نحو خاص من الحدوث، والحدوث لا ينحصر للإنسان فى هذا النحو، لجواز أن يتكون دفعة تامًا كاملاً لأجل خصوصية بعض الأزمنة والأوقات والأوضاع الفلكية يرجح إرادة الله تعالى فى إيجاد الناس وتكوين أجسادهم دفعة واحدة ونفخ

---

(١) سورة يس آية ٧٨، ٧٩.

(٢) سورة يس آية ٥١.

(٣) سورة القيامة آية ٣، ٤.

أرواحهم فى أجسامهم المتكونة نفخة واحدة بتوسط بعض ملائكة الله، فردّ الله تعالى بواسطة واهب الصور تلك الصور إلى موادها لحصول المزاج الخاص مرة أخرى، كما يتكوّن ألوف كثيرة من أصناف الحيوانات كالذباب وغيرها فى الصيف من العفونات مكونًا دفعيًا ولا يلزم أن يكون نحو التعلق واحدًا فى البدو والإعادة.

بل يجوز أن يكون التعلق الأخروى إلى البدن على وجه لا يكون مانعًا من حصول الأفعال الغريبة والآثار العجيبة، ومشاهدة أمور غيبية لم يكن من شأن النفس مشاهدتها إياها فى النشأة الدنياوية، وكذا اقتدارها على إيجاد صور عجيبة غريبة حسنة أو قبيحة، منتسبة لأوصافها وأخلاقها، ولا يضرنا أيضًا كون البدن المعاد غير البدن الأول بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادًا، وما شهد من النصوص من كون أهل الجنة جردًا مردًا وكون ضرس الكافر مثل جبل أحد، وكذا ما روى من قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «يحشر بعض الناس يوم القيامة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير» يعضد ذلك وكذا قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[1].

فإن قيل: فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات والخيرات وارتكب المعاصى والشرور؟.

قلنا: العبرة فى ذلك بالجوهر المدرك وهو النفس، ولو بواسطة الآلات وهى باقية بعينها، وكذا المادة والسنخ كالأجزاء الأصلية فى البدن أو غيرها ولهذا يقال للشخص مع انتقاله من الصبوية إلى الشيخوخية والتجددات والاستحالات الواقعة فيما بين إنه هو بعينه وإن تبدلت الصور والهيئات وكثير من الآعضاء والآلات، ولائق لمن جنى فى الشباب، فعوقب فى المشيب أنها إعقاب لغير الجانى.

هذا واعلم: أنه قد زعمت الفلاسفة الطبيعيون، وأوساخ الدهرية الذين لا اعتداد بأقوالهم وآرائهم فى الملّة ولا فى الفلسفة إنكار المعاد مطلقًا للإنسان، زعمًا

---

(١) سورة النساء آية ٥٦.

منهم أنّه متكون من مزاج وامتزاج لهذا الهيكل المحسوس بما له من القوى والأعراض، وذلك يفنى بالموت ولا يبقى منه إلا المواد العنصرية ولا إعادة للمعدوم، فمهما فسد لا يرجى له عائد، فحكوا بأنه إذا مات فات، ونيل سعادته أو شقاوته قد فات.

كما حكى الله عنهم فى كتابه المجيد: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾[1] مثل العشب والمرعى فيصير غثاء أحوى، فلهذا السبب أنكروا النبوة المنذرة بالبعث وفوائدها وأصرّوا صريحًا على منع نشر موائدها.

وفى هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة، وللشرع على ما قرره المحققون من أهل الملة، وتوقف جالينوس فى أمر المعاد لتردده فى أن النفس أهوى المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج فيفنى بالموت ولا يعاد؟ أم هو جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد؟.

واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد وحقيقته لكهنم اختلفوا فى كيفيته.

فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسمانى فقط لأن الروح عندهم جسم سارٍ فى البدن سريان الزيت فى الزيتون، وماء الورد فى الورد، والنار فى الفحم، وذهب جمهور الفلاسفة إلى أنه روحانى فقط، لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه فلا يعاد، والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للفساد فيعود، وما يزين به كثير من علماء الإسلام كأصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم والشيخ الغزالى والكعبى والحليمى والراغب الأصفهانى هو القول بالمعادين الروحانى والجسمانى جميعًا ذهابًا إلى أن النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن، وهذا رأى كثير من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والناسخية.

قال الإمام الرّازى: إلا أن الفرق أن المسلمين بحدوث الأرواح وردّها إلى البدن لا فى هذا العالم بل فى الآخرة، والناسخية بقدمها وردها إليه فى هذا العالم

---

(١) سورة المؤمنون آية ٣٧.

وينكرون الآخرة والجنّة والنار، فإن قيل: الآيات المشعرة بالمعاد الجسمانى ليست أكثر وأظهر من الآيات المشعرة بالتجسيم والتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك.

وقد وجب تأويلها قطعًا، فلنصرف هذه أيضًا إلى بيان الميعاد الروحانى وأحوال سعادة النفس وشقاوها بعد مفارقة الأبدان والأجسام على وجه يفهمه العوام، فإن الأنبياء مبعوثون إلى كافة الخلق لإرشادهم بقدر استعدادهم إلى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضى إلى صلاح الكل، وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالاً والإنذار عما يعدّونه ألمًا ونقصانًا، وأكثرهم عوام يقصر عقولهم لا لفهم بعالم الأشباح والمحسوسات عن ذات المبدأ الأول وذوات العقول الفعالة التى هى المبادئ القصوى، والشريعة تحاكيها بمثالاتها المأخوذة من المبادىء الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادئ المدنية، وتحاكى الأفعال الإلهية بأفعال المبادئ المدنية من الملوك والسلاطين القهارين.

ويحاكى أفعال القوى والمبادئ الطبيعية بنظائرها من الملكات والصناعات والقوى الإرادية، وكذلك يخاطبهم من المعقولات بنظائرها من المحسوسات فيعبر عن الهيولى بالهاوية أو الظلمة، وعن العدم بالظلمة، وعن أصناف السعادات التى هى غايات أفعال الفضائل الإنسانية بنظائرها من الخيرات العرفية التى تظن أنها خيرات.

ويحاكى مراتب الموجودات فى الوجود بنظائرها من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية، فوجب أن يخاطبهم الأنبياء من أمر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقى ترغيبًا وترهيبًا للعوام وتتميمًا لأمر النظام، ولهذا قيل: إن الكلام مثل وأشباح للفلسفة؟.

قلنا: إنما يجب التأويل عند تعذّر الظاهر، ولا تعذر ههنا سيّما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الأول لا عينه، وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الإشارة إلى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يؤدى

إلى نسبة الأنبياء صلوات الله عليهم إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ، والقصد إلى تضليل أكثر الخلائق، والتعصب طول العمر لترويج الباطل وإخفاء الحق.

لأنهم لا يفهمون إلا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها، نعم، ولو قيل: إن هذه الظواهر مع إرادتها من الكلام وثبوتها في نفس الأمر مثل للمعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية، وكذا أكثر ظواهر القرآن على ما يراه المحققون من علماء الإسلام بناء على أن العوالم متطابقة فكل ما يوجد في عالم الأجسام والأشباح من الأنواع يوجد نظائرها على وجه ألطف وأصفى في عالم الإبداع، لكان حقًا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه.

هدايـــــــــة:

النفس الإنسانية بعد خراب البدن وفساد المزاج إما أن تفسد أو تبقى، وعلى الثاني إما أن تتعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ أو لا تتعلق، بل تبقى موجودة بلا تعلق، لا سبيل إلى الأول وهو فسادها، لأن النفس لا تقبل الفساد، وإلا لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل، فيكون فيها شيء يجرى مجرى المادة الحاملة لقوّة الفساد وشيء يجرى مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل، لأن الفاسد بالفعل غير القابل للفساد الحامل لقوّة البطلان، لأن القابل للشيء يبقى ذاته مع المقبول، والفاسد بالفعل لا يبقى مع الفساد، فيكون القابل غير الفاسد.

قال الشارح: الجديد فيه بحث، إذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد أن ذلك الشيء يبقى متحققًا ويحلّ فيه الفساد على قياس قبول الجسم للأعراض الحالة فيه، بل معناه أن ذلك الشيء ينعدم في الخارج، وإذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور معه العدم حكم العقل عليه بالعدم ووصفه به في حدّ نفسه في العقل لا في الخارج، إذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء.

أقول: كأنه نسي البرهان المذكور على كون كل حادث مسبوقًا بالزمان محتاجًا إلى مادة حاملة لإمكانه، ولا فرق في ذلك بين جانبي الوجود والعدم لأن البرهان إذا تم في جانب الوجود تمّ في جانب العدم بل تفاوت أصلاً، نعم، كل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه إلى سبق حامل له، بل

ذاته حاملة لعدمه بالمعنى الذى ذكر من أن العقل يتصور مهيّته ويقيسها إلى العدم فيجدها موصوفة بالعدم فى العقل ويحكم بها على عدم اتصافها بالوجود فى الخارج، فتصدق الموجبة الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم فيها فى الذهن وعدم قيام الوجود فى الخارج أصلاً، وأما الأشياء التى طرأ عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذى كان ثابتًا لها فى الخارج.

فلا بد لها من حامل لقوة عدمها، وبطلانها لا يكون ذلك الحامل نفس ذاتها وتمام حقيقتها، لأن حيثية فعلية الذات والوجود غير حيثية القوة الفساد والبطلان التى تساوق قوة الفعلية والوجود لأن جواز العدم يكون مع جواز الوجود، وقد مر فى مبحث الهيولى الاستعداد والفعلية متقابلان، فلا بد وأن يكون الحامل لقوة الفساد، أما جزء ذاتها الذى هى بها بالقوة إن كانت مركبة، أو محللاً لذاتها إن كانت بسيطة كالصور والأعراض، فحامل قوة الفساد للنفس إن كان محلاً لها فتكون النفس قائمة بالمادة.

وقد ثبت تجرّدها، وإن كان جزء لذاتها فتكون ذاتها مركبة من مادة وصورة وقد ثبت بساطتها، هذا خلف، وإن جحد أحد بساطة النفس على هذا الوجه، بل جوّز كونها متألفة من مادة وصورة مفارقتين جوهرتين يزول إحداهما وهى الصورة لها، وتبقى الأخرى وهى المادة الحاملة لقوة وجودها وعدمها.

ننقل الكلام إلى النسخ الباقى من النفس ولا نعنى ههنا بالنفس إلا جوهر مجرد أحدى الذات، محلّ العلوم والمعارف، وسنخة الباقى ولو كان قابلاً للفناء يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه عند خروج الفناء من القوة إلى الفعل، فتكون موجودة ومعدومة معًا فى حالة واحدة؟ هذا محال.

ثم إنك قد علمت فيما سبق إن معنى قوة الوجود والعدم فى الكائنات الفاسدات ليس معنى الإمكان الذاتى الذى يعمّ المبدع والكائن جميعًا وهو قيم ضرورتى الوجود والعدم، لأن هذه هى القوة الاستعدادية التى تبطل عند حصول الشىء الذى هو استعداد له بخلاف ذلك، فإنه يجتمع مع وجود الممكن وعدمه، فليس لك أن تقول: إن المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهى بالفعل

موجودة، فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود، مع أنها بسيطة، لما بيّنا مرارًا من الفرق بين القوة والإمكان، حيث إن أحدهما بحسب الذهن والآخر بحسب الخارج، فمفاد أحدهما التركيب بحسب الخارج.

فإن قلت: وإن كان جوهرًا مباينًا عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها عن المبدأ المفارق فى المادة البدنية المرجحة لوجودها، فلم لا يجوز أن يكون استعداد عدمها أيضًا فى تلك المادة البدنية فينعدم، وإن كانت علتها الفياضة لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها، فيكون البدن محلاً لإمكان فسادها كما كان محلاً لإمكان وجودها؟.

قلنا: البدن بسبب مزاجه الصالح لتدبير النفس استعد لأن يكون له كمال ونفس مدبّرة، ويلزم من وجود النفس له أن تكون متحققة فى نفسها حتى يكون له نحو وجود الجوهر المباين فى نفسه، وهو بأن يكون وجوده الخاص وجودًا لنفسه، ولا يمكن أن يكون وجوده فى نفسه الذى هو وجوده لنفسه هو بعينه وجوده لغيره، بل يتغاير الوجودان لا كالجوهر المقارن والعرض، حيث إن وجودهما فى نفسهما هو بعينه وجودهما لشىء آخر، فقد علم أن وجود النفس للبدن غير وجودها فى نفسها.

وإن استلزم الأول للثانى بحسب استدعاء استعداد البدن للأول وإفاضة المبدأ الجواد للثانى عليه لكونه مقدمة للشىء الواجب إعطاؤه من جهة تمام الاستعداد فى القابل وعدم البخل فى الفاعل، فكون النفس للبدن يستلزم كونها فى نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لأجل زوال استعداده وعدم قابليته لها وبطلان كونها كمالاً له لانتفاء وجودها فى ذاتها، بل انتفاء وجودها للبدن فقط.

إذ كون الشىء لشىء وإن اقتضى وجوده فى نفسه، لكن سلب الشىء عن شىء لا يقتضى سلبه فى نفسه، أولا ترى أن كون الفرس لك يستلزم أن يكون له كون فى نفسه، ولكن لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه فى نفسه، اللهم إلا إذا كان ذلك الشىء مما يكون وجوده فى نفسه، عين وجوده لشىء آخر فيلزم من انتفائه عن المحل انتفاؤه فى نفسه، لاتحاد الوجودين كالجواهر المقارنة والأعراض حيث

يلزم من زوالها عن محالها فسادها فى أنفسها بخلاف النفس لكونها جوهرًا مفارقًا، فالبدن فيه استعداد أن يكون له نفس وفيه استعداد أن لا يكون له نفس، كما عند حلول الأجل إلا أن فيه استعدادًا لوجود النفس واستعدادًا لعدمها لكن اللزوم بين الوجودين، متحقق ـــ أى وجود النفس له ووجودها لذاتها ـــ لا بين لعدمين ـــ أى زوالها عن البدن وبطلانها فى ذاتها ـــ بل هى باقية ببقاء مبدعها.

وما أحسن ما مثل بعضهم البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس عن مبدئها المفارق، فبعد الوقوع فى عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج إلى بقاء تلك الشبكة، فيبقى ببقاء علتها الفياضة، بل الشبكة عائقة لها عن وجودها الاستقلالى وطيرانها فى فضاء عالم القدس، فثبت أن البدن شرط حدوث النفس لا شرط بقائها وأيضًا النفس جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو أضعف الأعراض وأخسّها، فبطلان الإضافة التى هى أضعف الأعراض لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه، وقد علمت أن عدم أحد أسباب وجود الشىء بالذات سبب لعدم ذلك الشىء، وعلمت أن البدن سبب بالعرض، فوجود النفس ولا مادة لها وصورتها بعينها هى ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها اتصالها به، فيلزم أن يكون باقيه ما دام كون مبدأها المفارق باقيًا، ومقارنة البدن وقواه وهيئاته الظلمانية وأغشيتها المادية عن اتصالها بعالم القدس.

كما يضعف الطير عن الوصول إلى الجو العالى واتصاله بالطيور السماوية بمقارنة الشبكة وتتقوى بتعطله، فإذا مات البدن وخرب وانهزم جنوده وقواه تخلص جوهر النفس عن حبس البدن ومؤذيات القوى وتشرّف بمصاحبة القدسينن والملأ الأعلى مع حصول كمالها.

واعتبر بآلات النجار ومدخليتها فى وجود الكرسى ثم بقاءه مع انتفاء الآلة أو معها فسقيًا لنفوس صرفت قواها فى سبيل الحق واستعملت القوى وتلآلات البدنية فى تحصيل مطلق بها القدسى ومراداتها العقلية ثم نفضها ورفضها بالكلية كما فى قول شاعر من الحكماء:

وإذا كانت النفوس كبارًا تعبت فى مرادها الأجسام

ولا سبيل إلى الثانى، وهو قول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن إلى بدن آخر سواء كان من نوعه أو لا، وسواء كان النقل بالنزول أو بالصعود، لأن النفوس حادثة، على ما مر على ما هو مذهب المعلّمين والرؤساء وسائر المتأخرين، خلافًا للأقدمين من حكماء الفرس واليونان ما خلا أرسطو وأتباعه.

فيكون التناسخ محالاً، لأن النفس كلما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدنى باستعداده الخاص استدعى وجودها عن المفارق وتعلقها به، فالبدن الصالح للنفس كاف فى فيضان النفس عن مبدأها، فكل بدن يصلح أن تتعلق به نفس، فلو تعلق به نفس أخرى غير ما استحقه بالاستعداد عن المبدأ، بل على سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له وآنيتان مدركات وهو محال، إذ لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته إلا نفسًا واحدة وأيضًا إن كان النقل بالنزول عن الإنسان، وظاهرًا أن أعداد الحيوانات يزيد على الإنسان كالنبات على الحيوان فيفضل ذوات النفوس من الأجساد البدنية على نفوسها بشىء لا يتقايس وهو محال وإن كان بالصعود إلى الإنسان فالنفوس المشتملة تفضل على الأبدان فيتمانع، ومن الحيوانات الصغار أنواع يزيد عدد نوع واحد منها على جميع الحيوانات الكبار، وكذا فى النبات، فى يصح ما ذكروا، وتفصيل هذا المبحث يطلب من كتاب «حكمة الإشراق» وشرحه للعلاّمة الشيرازى.

هدايـــــــــة:

لما أثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يريد أن يثبت أن لها سعادة وشقاوة حقيقتين دون ما هو بحسب البدن، وخيراته وشروره لما مر من أن تفصيلها مستفاد من الشرع، ولا شك فى أن سبب السعادة هو حصول اللذات، وأن سبب الشقاوة هو حصول المؤذيات، وإثبات اللذة والألم موقوف على تصور معناهما، فلذا فسرهما بقوله: اللذة إدراك الملائم من حيث ملائم، وإنما قيد بالحيثية لأن الشىء قد يلائم من وجه دون وجه آخر، والالتذاذ يختص بالجهة التى هى من تلك الجهة ملائم.

واعلم: أن إدراك الشيء كما عرفت قد يكون بحصول صورة معادية له، وقد يكون بحصول ذاته، واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ، بل إنما تتم بحصول ذاته، ولهذا عدل الشيخ الرئيس عن هذا التعريف المشهور بقوله: اللذة هى إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك.

فأورد لفظ النيل الذى هو بمعنى الإصابة والوجدان، وإنما لم يكتف بالنيل لأنه لا يدل على الإدراك إلا بالمجاز، واللذة لا يحصل إلا بالشعور بما هو ملائم وخير، ولما لم يوجد لفظ يدل على الإدراك والإصابة جميعًا بالمطابقة أوردهما معًا وقدم الأعم الدال بالمطابقة وأردفه بالمخصص الدال بالمجاز، وجماعة زعموا أن اللذة خروج عن الحالة الطبيعية، وهذا خطأ نشأ من أخذهم بالذات مكان ما بالعرض.

فإن الإدراك الحسى يكون بسبب انفعال الآلة وتغيرها عن حال إلى حال، لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الآلة، فمتى انفعلت الآلة وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة بحصول المدرك ووجوده إذا لم يكن مصحوبًا بشر أو عدم كمال آخر لها، بل من حيث هو وجود له، فإن الوجود من حيث هو وجود إدراكه ونيله لذة بالشرط المذكور، فنسبة المدرك إليها نسبة صورة الكتاب إلى اللوح.

وأما إدراك نفوس الأفلاك فليس فيها انفعال لا فى الآلة ولا فى القوة كما علمت، ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو عند الذوق، والنور عند البصر، والنعومة عند اللمس، والتمنى عند الخيال، والانتقام عند الغضب.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن كل واحد من هذه المحسوسات ملائم للنفس بوجه من الوجوه، وليس يلزم أن يكون كل محسوس ملائمًا للآلة المتعلقة به، والملائم للنفس الناطقة من جهة قوتها النظرية إدراك المعقولات بأن يتمكن النفس من تصور قدر ما يمكن أن يتبين من الحق الأول تعالى، فإن إدراكه على ما هو عليه والاكتناء بذاته غير ممكن.

إذ لا يمكن للممكن مشاهدة ذاته تعالى إلا من وراء حجاب أو حجب، حتى المعلول الأول فهو أيضًا لا يشاهد ذاته، إلا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون

شهود الحق له بحسب شهود ذاته، وهذا لا ينافى الفناء الذى ادّعوه، فإنه يحصل بترك الالتفات إلى الذات والإقبال بكلية الذات إلى الحق الأول تعالى، وترك الالتفات إلى الذات لا يستلزم نفى العلم بها مطلقًا، كما أن العالى من المبادئ لا يلتفت إلى السافل، ولكن بعلمه.

والحاصل: إن كل قوّة يدرك الحق الأول بقدر ما يسع ذاتها من نيله ويحجب عنه الحق بقدر قصوره ونقصه، فلا حجاب عن شهود الحق حين التجرّد عن العلائق إلا قصور الذوات، ونقص درجة الوجودات عن كمال الحق وجماله ودرجته فى الوجود، فالحجب بقدر مراتب الصور والإعدام، لكن لا شعور للنفوس والعقول إلا بكمالاتها لا بصوراتها، وبما لا يكون موجودًا لها من الكمالات، كما لا يشعر العقول الفعالة بقصورها فى وجود ذاتها عن رتبة الأول تعالى ودرجة وجوده وأنه واجب الوجود لذاته فى جميع جهاته ـــ أى كل ما يتصور فى حقه ويليق بجناب الربوبية ـــ يكون حاصلاً له من جهة ذاته بلا جهة إمكانية فى ذاته برىء عن النقائص والشرور الآفات.

فإن منبعها الإمكانات والقوى، والإمكان ينافى الوجوب منبع لفيضان الخير على الوجه الأصوب فى نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو أعلى وأصوب مما قد فاض عنه من النظام، ثم إدراك ما يترتب بعده من العقول المجرّدة والنفوس الفلكية والأجرام السماوية من الأفلاك والكواكب والكائنات العنصرية من البسائط والمركبات حتى تصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات من الواجب والممكن على الترتيب الذى هو لها بحسب الواقع، فيكون عالمًا عقليًا مضاهيًا للعالم الخارجى كله، وأنت تعلم أن العالم بصورته لا بمادته.

قال الشيخ: لا يمكننى أن أنصّ على المبلغ الذى بسببه يصير الإنسان سعيدًا فى العلم ويجاوز الحد الذى يقع فى مثله الشقاوة والعلمية، ولكنه فى كتاب «المباحثات» اكتفى بالتفطن للمفارقات وفى كتاب «الشفاء» زعم على سبيل التقريب أن تتصور النفس المبادئ المفارقة تصورًا حقيقيًا وتصدق بها تصديقًا يقينيًا لوجودها عندها بالبرهان.

ويعرف العلل الغائبة للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ويتقرر عندها هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الأخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه، ويتصور العناية وكيفياتها ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل ــ أى وجود يخصها وأية وحدة تخصها ــ وأنها كيف تُعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه، وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها. انتهى.

وأما الملائم لها من جهة القوة العملية، فهو أن يتسلّط على سائر القوى البدنية ويحصّل للنفس هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه، فإن انفعالها عن القوى وتأثيرها عنها من شقاوتها واحتجابها عن الحق، واستعلائها عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وقربها منه، وما دام فى البدن لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها فيستعملها بقدر الضرورة والاحتياج وليسلك بها سلوك التوسط بأن لا يكون فاجرًا ولا خامدًا فى القوة الشهوية بل عفيفًا.

فإن العفّة توسّط الشهوة ولا يكون أيضًا متهورًا ولا جبانًا، بل شجاعًا بحسب القوة الغضبية، فإن الشجاعة توسط التهور والجبانة، وكذلك لها حكمة فى المعيشة وحسن التدبير فى نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان أهل منزلها أو أهل بلدها فى المعاملات الشرعية أو فى السياسات الملكية إن كان لها رتبة فى السياسة، وهذه الحكمة توسط فى تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة، وهى غير الحكمة التى هى علم بحقائق الأمور، فإنها كلما كانت أشد إفراطًا كانت أحسن بخلاف هذه، وهذه الخصال الثلاث هى التى تسمى عدالة، فالعدالة من الأخلاق المركبة ومن اتصف بها وكان حكيمًا بالحكمة النظرية التى هى العلم بحقائق الأشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس، فإذا أدركت كمالاتها العلمية والعملية من حيث إنها كمالاتها مؤثرة عندها إدراكًا تامًا من دون العلائق البدنى التذت بها لا محالة، وهذا الإدراك على وجه التمام حاصل لها بعد الموت.

وإنما قلنا: إن هذا الإدراك حاصل لها بعد الموت، لأن النفس بعد تحصيل المعقولات وصيرورتها عقلاً بالفعل يتكرر ارتسامها وحصولها لها حتى يصير ملكة

لا تحتاج النفس فى تحصيلها إلى تجشم كسب جديد، بل بتوجهها إلى العقل الفعّال واتصالها به، وقد حصلت لها ملكة الاتصال لا تحتاج فى تعقلاتها إلى الآلة الجسدانية، فتكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفساد الآلات البدنية.

وقد ذكرنا أن المعرفة إذا اشتدت بسبب شدة القوة الداركة وزوال المانع عن الإدراك انقلبت مشاهدة، فتكون اللذة للنفس بسبب إدراك المعارف العقلية على الوجه الأكمل حاصلة بعد الموت، وعدم حصولها ــ أى عدم حصول اللذة بالتعقلات الحقة ــ حالة تعلق النفس بالبدن وقواه المادّية، إنما كان لقيام المانع من الإدراك التام للملائم المصحوب للذة أو عنها وهو التعلقات البدنية والعلائق الجسمانية.

فإن القدر الذى تناله النفوس من البهجة بالمشاهدة مختف عليها حين التشغل بالبدن المانع للمشاهدة، فإن البهجة تابعة للمشاهدة بل عينها فحيث يخفى قدر المشاهدة يخفى قدر اللذة والبهجة، كقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾[١] وما تجده النفس حال الإدراك عند انحلال الشبهات واستيضاح المطلوبات.

فإنه ليس بلذة الإدراك الشهودى، بل هو شىء قليل وشائبة من اللذة العقلية نسبته إليها كنسبة الالتذاذ الحسى بوصول رائحة المذوقات اللذيذة للطعم إلى الالتذاذ بتطعمها، ومع هذا كثيرًا ما يكون الإنسان متفكرًا فى أمر يهمه من المعقولات وعرض له أمر شهودى عظيم فى بابه وخير بين الظفرين استخفّ بالشهوة إن كان كبير النفس، فالقدر الذى تناله النفس من اللذة بسبب المشاهدة وإن كان خفيًا له فى هذه الدار الدنياوية لكنه من المعلول أنها إذا ارتاحت فى هذه النشأة بذكر الله وصفاته ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله، لكان بينها وبين هذه الأمور مناسبة شديدة تؤذن بنيلها من البهجة والسعادة عند الفراغ من البدن قدرًا يعتدّ به.

---

(١) سورة السجدة آية ٧.

وخصوصًا إذا تزينت فى النشأة الدنياوية بمعرفة الله وخواصّه المقربين، فإذا انفصلت عن البدن وكانت متنبهة بالكمالات، عارفة بمعشوقها الحقيقى على وجه اليقين فزال عنه العائق البدنى والحذر الذى كان حاصلاً لها بسببه، طالعت اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات الحسّية والحيوانية بوجه لا يناسبها، لأنها لذة تحصل للجواهر الحيّة المحضة عند حالتها الطبيعية وهى أجلّ من كل لذّة وأشرف.

إذ التفاوت فى اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستّها، وقد يكون بحسب مقدار الإدراك، فالإدراك القوى لذته قوية والضعيف ضعيفة.

وقد يكون بسبب المدرك، فكل ما هو أكمل وإلى الكمال المطلق أقرب كانت اللذة به أقوى، فإذا كان كذلك، فكيف تقاس اللذة الحسية مع خسّة الحواسّ وقصور المحسوسات لكونها اعتراضًا مادية؟.

ونقص الإدراكات وشوبها لأنها لا تقدر على تلخيص مدركاتها عما يشوبها من الملابس إلى ما يناله العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال المطلق، وألا يشوبه نقصان وما يليه من الملائكة المقربين والذوات المقدسين هذا من جهة المدرك، وأما من جهة المدرك فإن القوة العقلية قد علمت أنها غير موجودة فى مادة، فهى إذن بعيدة عن التغير والدثور والهلاك لأنها أقدم الموجودات نسبة إلى واجب الوجود بذاته بخلاف القوى الدائرة الحسّية، فإنها مادية ضعيفة الوجود سيؤول إلى وهن وفتور ثم إلى زوال ودثور.

وأما من جهة الإدراك، فإن القوة العقلية تدرك المعانى بريئة عما سواها كما أشرنا إليه، والقوة الحسية تدرك كل معنى تدركه مشوبًا بغيره من الغواشى والعوارض ولا يقدر على إدراك حقائق الأشياء وبواطنها، بل تدرك الظواهر بحيث التغير والعقل يدرك جواهر الأشياء وأسرارها بحيث لا يقبل التغير.

هدايـــــــة:

يريد أن يثبت فى هذه الهداية الألم العقلى، ففسّره أولاً بأنه إدراك المنافى من حيث هو مناف، مناف الشىء ما يقابل ما ملائمه، وفائدة قيد الحيثية وسائر ما يتعلق بتفسير الألم يعلم بالمقايسة إلى ما ذكرنا فى تفسير اللذة.

ثم قال: والمنافى للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية لها إنما هو الهيئة المضادّة للكمال من اعتقادات المنافية للحق، ومن جهة القوة العملية لها الأخلاق المذمومة والهيئات الانقيادية وخصوصًا للماديات المنافية للسعادات.

فالنفس إذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة للكمال الحقيقى من الجهل المركب وإطاعة الشهوات، فيعرض لها الألم العقلى، وإنما لم يحصل لها ذلك الألم قبل الموت لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها فى ظلمات الطبيعة وتغشيها بغشاوات الهيولى، فأنساها تلك العلائق والعوايق ذاتها وما يخص بها من الكمالات ومعشوقها الحقيقى، كما تنسى الأمراض الاستلذاذ بالحلو ويميل إلى المكروهات فى الحقيقة ويقربها، كما يميل المريض إلى أكل الطين ويستلذ به بسبب الحالة القسرية كما أشرنا إليه سابقًا.

فحسب الذلة لذة والجراحة راحة والنار نور والظلّ حرارة، فإذا فارقت البدن وصفت إدراكاتها لأجل زوال العائق عرض لها حينئذ من الألم بفقدان ما يعتقده كمالاً وخيرًا كفاء ما يحصل من اللذة العقلية التى ذكرنا عظم مترلتها، فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لا يوازيها فى الشدة تفريق الاتصال بالنار وتجميد البدن بالزمهرير، وذلك إنما يكون لنفس اكتسبت الشوق إلى كمالها وجزم بأن كمال النفس بتصوّر المعقولات وحصول مهية الكل دون الغافلين من العوان والنساء والصبيان.

هدايـــــــة:

قد علمت أن كمال النفس الناطقة بحسب جزئها النظرى أن يحصل لها تصورات حقائق الأشياء والتصديقات اليقينية بوجوداتها وأحوالها، وهو كمالها الباقى معها، وبحسب جزئها العملى التجرّد الفائق عن البدن وقواه، فالنفس

الناطقة باعتبار جزئها النظرى لا ينجى من أن تكون كاملة أو ناقصة، وعلى الثانى لا يخلو من أن يكون لها إلى الكمال شوق أم لا؟.

وباعتبار جزئها العملى لا يخلو من أن تكون نقية عن الهيئات البدنية أم لا؟ وإذا اعتبر كل من حالتيها العملية إلى كل من الحالات الثلاث النظيرية انقسم كل منها إلى قسمين، وهما تلك الحالة مع نقاء النفس عن الهيئات المذكورة أولاً معه.

فالمصنف أورد فى هذه الهداية الحالة الأولى بقسميها وبيان مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال: النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات البرهانية إذا فارقت البدن وحصل لها مع ذلك الكمال العلمى التره عن العلائق الجسمانية والهيئات الرديّة الظلمانية اتصلت بالعالم القدسى وانتظم مع الملائكة المقربين فى حضرة جلال ربّ العالمين ﴿ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾[1] لا كما عدا البطلان والزور عند ملوك الدنيا وملاّكها، فيحصل لها من لذة اللقاء وسائر اللذات العقلية ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

فإن فارقت ولم يحصل لها التره عن العلائق الجسدانية والتبرى عن العوائق البدنية، بل بقى فيها الهيئات البدنية وتعلق بها الميل إلى اللذات والشهوات الحسّية تصير بسبب تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال بالسعادة وتبقى مشتاقة إلى مشتهياتها الحسية ولم يجد إليها سبيلاً لفقد الآلات فيتأذى بها أذى عظيمًا، لكن ليس هذا الأمر لازمًا، بل أمر عارض، فيزول الألم الذى كان لأجله ويحصل لها اللذة بالمعارف التى اكتسبتها وينخرط فى سلك المقربين، وذلك بعد زوال تلك الهيئات ومدة بقاء هذا الألم مختلف طولاً وقصرًا بحسب كمية تلك الهيئات كثرة وقلة وبحسب كيفية رسوخ الهيئة قوة وضعفًا.

---

(١) سورة القمر آية ٥٥.

هدايــــــــة:

أورد فى هذه الهداية الحالة الثانية وهى: خلوّ النفس عن الكمال العلمى مع شوقها إليه، على سبيل الإجمال من غير تفصيل لها إلى قسميها، وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة فقال: النفوس الناطقة الساذجة ـــ أى الخالية عن الكمال ـــ إذا أظهر لها اتفاقًا أن من شأنها إدراك الحقائق بكسب المجهول من المعلوم ـــ أى بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر فى الأمور الجزئية ـــ لزم لها من هذا الكسب شوق إلى الكمال إذا تحقق لها منه أنها لو اشتاقت بتحصيل المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية التى يذعن كل عاقل غير معاند أنها فضيلة وكمال وإن الجهل رذيلة ونقصان لحصلت لها تلك المعارف والعلوم وكمل بها الكمال الممكن لنوعها.

فإذا تفطنت وتيقنت بأن من شأنها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميلان ذاتى إلى الكمال، لكن هذا الشوق مندمج فيها مستور لا يظهر لها ظهورًا تامًا فى الحياة الدنيا لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات الدنيوية كما فى قوله تعالى: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ﴾[1].

فإذا فارقت البدن وانكشف لها شوقها الذاتى إلى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد الآلات والقوى بسبب الموت يعرض لها من أجل ذلك ـــ أى الشوق إلى الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيله ـــ الألم العظيم، وخصوصًا إذا كانت معها بعض الهيئات الردية، لأن هؤلاء إما مقصرون عن السعى ومتكاسلون عن اكتساب الكمال الأنسى.

وإما معاندون جاحدون للحق ومتعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والنفوس العنيدة التى صرفت قواها فى غير ما خُلقت لأجله وكفرت بأنعم الله، فثبت فيها علوم باطلة وعقائد فاسدة ورسخت فيها ملكات غير ملكية وهيئات

---

(١) سورة التكاثر آية ١، ٢.

مضادة للكمال، فهم أسوأ حالاً وأكثر وبالاً وأردأ مالاً إذ قد تمكنت فيها نار شوق ما فارقتها وكانت عديمة الوسيلة إلى مبدأها منتكسة فى كرب سعير الأشواق محترقة بنار ألم الفراق، وهو ألم النار الروحانية الموقدة التى تطّلع ـــ أى تظهر وتعلو ـــ على الأفئدة، والعذاب الأكبر الذى قدم عليه من ذنوبه العذاب الأدنى.

واعلم: أن حرارة هذه النار الدنياوية نابعة لصورتها النوعية كما تحققت من قبل، وقد حققنا فى غير هذا الشرح إن لكل نوع جسمانى فردًا روحانيًا فى عالم الأمر، فالنار الجسمانية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنـــزلها فى مراتب كثيرة لها فى مرتبة النفس بصورة الغضب، إذ ربما تؤثّر سورة الغضب فى إحراق الأخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار فى الحطب، ومن هذا يعلم أن كل مسخن لا يجب أن يكون حارًّا.

فإذا كانت النار الجسمانية أثر للنار الروحانية فلا جرم أن إيلام تلك أشدّ وأدوم من إيلام هذه، كيف؟ وكل قوة جسمانية متناهية التأثير كما مر وهذا معنى ما ورد أن هذه النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم أنزلت إلى الدنيا ليمكن الانتفاع بها، فإنّا لا نريد بالنارية هذه الصفاء والإشراق والتلألؤ واللمعان، فإن ذلك كله يسلب من النار الحقيقية، وإنما يثبت لهذه النيران لأنها ليست نيرانًا محضة، بل فيها نار ونور.

وأما النار المحضة فتمامها أنها محرقة ومؤذية فظاعة نزاعة، وهذا المحسوس من النار ليس محرقًا حقيقة، والذى يباشر الإحراق والتفريق حقًا وحقيقة هى نار إلهية مستورة عن هذه الحواس، خارجة عن الفكر والقياس، وهى النار الكبرى المطلقة على الأفئدة والنفوس المرتبطة نوعًا من الارتباط بهذا المحسوس.

هدايـــــــــة:

أراد أن يذكر فى هذه الهداية الحالة الثالثة وهى: خلو النفس عن الكمال وعن الشوق إليه، وقسّمها إلى القسمين من جهة هيئة علمها مبينًا ما لها مع كل منهما من المرتبة، فقال: النفوس الناطقة التى لم تكتسب العلم بحقائق الأشياء والشرف

بالتجرد عن العالم الأدنى إذا فارقت البدن غير مشتاقة إلى الكمال ولا مكتسبة شوقًا إلى تحصيله بالبرهان، لعدم حدوث رأى فيها وكانت خالية عن ما يؤلمها من الهيئات البدنية والأخلاق الرديّة حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الألم، لخلوصها من ألم الشوق وعذاب الهيئة المضادة للكمال، فلها حالة خالية عن اللذة والألم، والحق إن لها لذة ضعيفة، كما مال إليه الشيخ فى «الشفاء» لأن الرحمة واسعة ينالها كل شيء ما لم يوجد فيه هيئة منافية للرحمة، فكانت البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة تبرأ ـــ أى ناقصة ـــ أى التفطن الذى يحصل منه بمجرد الشوق دون أن يبعث صاحبها تحصيل الكمال.

وأما إذا لم تكن خالية عن الهيئات البدنية الرديئة وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى من المعانى العلمية، فيتألم بفقدان البدن ومقتضياته، لأن خلق التعلق بالدن ومشتهيات قواه باقية من دون حصول المشتاق إليه لفقد آلات تحصيله، ويبقى فى كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق البدنية، مغلولة بأغلال الهيئات الرديئة.

فيكون فى غصة وعذاب أليم كأكثر الفجرة والفسقة، ولكنهم لعدم جحودهم وإنكارهم للحق ليس عذابهم دائمًا بل يزول بزوال تلك الهيئات شيئًا فشيئًا، ولا بأس بأن نفصّل حال الناس ونقسّمها فى ما لهم تقسيمًا أقرب إلى الأفهام من الذى ذكره المصنّف لاشتماله على بعض الرموز القرآنية فنقول:

إن الناس بحسب العاقبة على سبعة أقسام، لأنهم إما سعداء: وهم أصحاب اليمين، وإما أشقياء: وهم أصحاب الشمال، وإما السابقون: المقرّبون، قال الله تعالى: ﴿ وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ﴾[1] الآية، وأصحاب الشمال، أما المطرودون الذين حق عليهم القول فى القضاء السابق، وهم أهل الظلمة والحجاب الكلى، المختوم على قلوبهم أزلاً كما قال الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾[2] الآية.

---

(١) سورة الواقعة آية ٧.

(٢) سورة الأعراف آية ١٧٩.

وفى الحديث الإلهى الربانى: «هؤلاء خلقوا للنار ولا أبالى»[١] وأما المنافقون الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور فى أصل النشأة، لكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من انتساب الرذائل وارتكاب المعاصى ومباشرة الأعمال البهيمية والسبعية لقضاء أوطارهم الشهوية والغضبية ومزاولة المكائد الشيطانية بقوّتهم الوهمية الجربزية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكت المظلمة فى نفوسهم وارتكمت على أفئدتهم، فبقوا شاكّين حيارى فى الضلالة، تائهين فى الغواية، وقد حبطت أعمالهم وانتكست رءوسهم، فهم أشدّ عذابًا وأسوأ حالاً لمنافاة مسكة استعدادهم لحالهم، والفريقان هم أهل الدنيا، فما لهم فى الآخرة من نصيب.

أما الأول: فلعدم استعدادهم رأسًا لقبول الهداية.

وأما الثانى: فلزوال استعدادهم ومسخهم وطمسهم لفساد اعتقادهم، فهم أهل الخلود فى النار إلى ما شاء الله.

وأصحاب اليمين، أما أهل الفضل والثواب الذين آمنوا وعملوا الصالحات للجنة راجين لها، راضين بها، فوجدوا ما عملوا حاضرًا ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوا۟﴾[٢] ومنهم أهل الرحمة الباقون على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم المتبوءون درجات الجنة على حسب مناسباتهم واستعدادهم من فضل ربهم، لا على حسب كمالاتهم من ميراث أعمالهم.

وأما أهل العفو الذين خلطوا عملاً صالحًا وآخر سيئًا وهم قسمان: المعفو عنهم رأسًا، لقوة اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم لعلة مزاولتهم إياها ومباشرة القوى العملية فيها، أو لمكان توبتهم عنها، والاطلاع على قبح ما فعلوا منها بحسب الإيمان والاعتقاد الصحيح لأجل استعمال القوة النظرية والتفكر فى عواقب الأمور فأولئك ﴿يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ﴾[٣].

---

(١) لم تقف عليه فيما اطلعنا عليه من مصادر.

(٢) سورة الأحقاف آية ١٩.

(٣) سورة الفرقان آية ٧٠.

والمعذبون حينًا بحسب ما رسخ فيهم من المعاصى حتى خلصوا عن درن ما كسبوا فنجوا وهم أهل العدل والعقاب، والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا، لكن الرحمة تتداركهم لعدم الجحود والطغيان وهؤلاء هم أهل الآخرة.

والسابقون إما محبون وإما محبوبون.

فالمحبون: هم الذين جاهدوا فى الله حق جهاده وأنابوا إليه حق إنابته، فهداهم سبله بتكميل القوتين لهم فى العلم والعمل بالانتقاش بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات.

والمحبوبون: هم أهل العناية الأزلية الذين اجتباهم وهداهم إلى صراط مستقيم، والصنفان من أهل الله وخاصته، لأنهم هم المستعدون الذين بقوا على فطرتهم الأصلية واجتنبوا رين الشرك والشك لصفاء قلوبهم وزكاء نفوسهم وبقاء نورهم الفطرى فلم ينقضوا عهد الله، والفرق بينهما بأن المحبوب يحتاج إلى هداية الله بعد الجذب والوصول لتكميل ذاته وسلوكه فى الله، كقوله تعالى لحبيبه عليه السلام: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾[1] وقوله: ﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾[2] والمحب يحتاج إلى الهداية والتوفيق لسلوك سبيل الله قبل الوصول، ولسلوكه فى الله بعد الوصول.

فقد علم أن مدار الشقاوة التى توجب الهلاك السرمدى على ضرب من الجهل وهو المركب الراسخ، فضرب من الشرارة وهو المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والأخلاق الخالية عن غاية الشرف والشرارة، فإن شقاوتها منقطعة، بل ربما لا تقتضى الشقاوة، بل الخلو عن الكمال مع سعادة ما ناقصة.

وتفصيل ذلك: أن فوات كمالات النفس إما لأمر عدمى كنقصان غريزة العقل، أو وجودى كوجود الأمور المضادة للكمالات، وهى إما راسخة أو غير راسخة.

---

(١) سورة الفرقان آية ٣٢.

(٢) سورة هود آية ١٢٠.

وكل واحد من الأقسام الثلاثة إما أن يكون بحسب القوة النظرية، أو القوة العملية، فيصير ستة، فالذى بحسب نقصان الغريزة فى القوتين معًا فهو غير منجبر بعد الموت ولا عذاب بسببه أصلاً، والذى بسبب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير منجبر أيضًا، لكن عذابه دائم.

وأما الثلاثة الباقية ــ أعنى النظرية غير الراسخة ــ كاعتقادات العوام والمقلّدة، والعملية الراسخة وغير الراسخة كالأخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة، فيزول بعد الموت إما لعدم رسوخها ولكونها هيئات مستفادة من الأفعال والأمزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال والبطئة، فيختلف العذاب بها فى الكم والكيف بحسب الاختلافين، وهذا إذا عرفت النفس أن لها كمالاً فانيًا، فإنها إما لاكتسابها ما يضاد الكمال، أو لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال، أو لتكاسلها فى أقسام الكمال، وعدم اشتغالها بشىء من العلوم.

وأما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعمّا يضاده وعن الشوق إلى الكمال، فتقع فى سعة من رحمة الله تعالى إلى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الأشقياء.

إلا أنه ذهب بعض الحكماء إلى أنه لا يجوز أن تكون معطلة عن الإدراك فلا بد أن تتعلق بأجسام أخر لما أنها لا تدرك إلا بالآلات الجسمانية ولم تنقطع علاقتهم عن الأجسام، وحينئذ إما أن تصير مبادئ صور لها وتكون نفوسًا لها سواء كان فى نشأة أخروية، كما يقول أهل الشريعة الحقة، أو فى هذه النشأة الدنياوية يقوله أهل التناسخ.

وإما أن لا تصير كذلك، وهذا هو الذى مال إليه الشيخان أبو نصر وأبو على من أنها تتعلق بأجرام سماوية لا على أن تكون نفوسًا لها مدبرة لأمورها بل على أن تستعملها لإمكان التخيّل، ثم تتخيّل الصور التى كانت منعقدة عندها وفى وهمها فيشاهد الخيرات الأخروية على حسب ما تخيلتها.

قال بعضهم: ويجوز أن يكون الجرم الذى تتعلق هى به متولدًا من الهواء والأدخنة غير منخرق، فيحصل لهم به سعادة وهمية، وكذلك لبعض الأشقياء شقاوة وهمية.

قال صاحب «التلويحات»: لا أصل له، إذ ما هو فى الهواء لا يبقى فيه اعتدال وإن قرب من النار فتحيله بسرعة إلى جوهرها، وإن كان دونه فى الهواء فإما أن يتحلل بحرّ أو يتكاثف فيترل ببرد، وليس فيه جرم يغلب عليه اليبس فيحفظ عن التبدّد ويمتنع غيره عن ممازجته ويتعين فيه محل التخيل متشكلاً، به ولا بد من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور ورطب ليقبل وليكن.

هذا آخر ما تيسر لنا فى شرح هذا الكتاب مستعينين بملهم الصواب عند تلاطم أمواج الهموم وتراكم أفواج الغموم، وخلو الديار عمن يعرف قدر غوامض الأسرار وعلو الأبرار، سيما فى هذا الزمان الذى انطفأت فيه أنوار الحكمة، وانطمست فيه أسرار المعرفة.

وقد ابتلينا بجماعة يرون التعمّق فى الأمور الإلهية بدعة(١)، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق ضلالة، هذا مع ما اعترانا من العجز والقصور وانتساب معظم القوى إلى الخلل والفتور، والملتمس ممن جبلت طبيعته على الإنصاف، واجتنبت بحسب الغريزة عن الجور والاعتساف أن ينظر فيه بعين الإنصاف وإصلاح الفساد وسدّ الخلل بعد التأمّل والاستكشاف.

وأنه إذا عثر منى على سهو أن يسرنى بذيل تجاوز، وعفو فاتنى للخطأ المعترف وبالقصور والعجز المعترف، وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع فى الصناعة.

ومع هذا فقد جاء هذا الشرح بحمد الله كلامًا لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب يعتريه، قريبًا من الأفهام فى نهاية علوه، رفيعًا عاليًا فى المقام مع غاية دنوه، مشتملاً على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة.

يعدّ النفس ملكة لاستخراج المسائل المعضلة ويفيد الذهن اطلاعًا على المباحث المشكلة، على إنى لا أزعم أنى قد بلغت الغاية فيما أوردته، كلا، فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت، ومعارف الحق لا تتقيّد بما علمت، فإن الحق أوسع من أن يحيط به عقل واحد، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد.

والله أعلم بالصواب الملهم لأولى الألباب.

---

(١) هناك من المبتدعة كيرون، فهناك من يرى كل شيء بدعة.

أبو عبد الرحمن السلمى طبقات الصوفية طبع القاهرة ١٩٨٩م.
أبو نعيم الأصفهانى حلية الأولياء طبع القاهرة.
عبد الرزاق الكاشانى رشح الزلال فى الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال ط المكتبة الأزهرية بالأزهر.
محمد على التهانوى كشاف اصطلاحات الفنون طبع دار الكتب العلمية بيروت.
صدر الدين الشيرازى المظاهر الإلهية طبع طهران.
صدر الدين الشيرازى الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ط طهران.
ابن سينا الإلهيات ت الدكتور أحمد السايح والمستشار توفيق وهبه تحت الطبع.
ابن سينا الإشارات والتنبيهات ط دار المعارف.
أبو الحسن الأشعرى مقالات الاسلاميين ط المكتبة العصرية بيروت.
ابن فورك محرر مقالات أبو الحسن الأشعرى ت الدكتور أحمد السايح ط القاهرة.
أبو الفتح الشهرستانى نهاية الاقدام فى علم الكلام ط القاهرة.
أبو المظفر الاسفراييني التبصير فى الدين ط المكتبة الأزهرية.
أبو بكر الكلاباذى التعرف لمذهب أهل التصوف ط المكتبة الأزهرية.
الشيخ المفيد أوائل المقالات ط دار القيد بيروت.
الشريف الجرجانى شرح المواقف فى علم الكلام دار الكتب العلمية بيروت.
عبد الغنى النابلسى إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود ط دار الأفاق العربية.
عبد القاهر البغدادى الفرق بين الفرق ط دار التراث القاهرة.
فخر الدين الرازى الأربعين فى أصول الدين ت الدكتور أحمد السايح والمستشار توفيق وهبة تحت الطبع.
فخر الدين الرازى محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن الزاغونى الإيضاح فى أصول الدين ت الدكتور السايح والدكتورة إحسان ط مكتبة الثقافة الدينية.

الإمام محمد عبده رسالة التوحيد ط دار المعارف.

محيى الدين بن عربى الفتوحات المكية ط بيروت.

محيى الدين بن عربى التجليات الإلهية ت الدكتور السايح والمستشار توفيق وهبة.

النقاشانى إشارات أهل الإلهام ت د السايح والدكتور عامر والمستشار توفيق.

الموضـــــــــوع	الصفحة